

Table

LE
CATHOLIQUE.

IMPRIMERIE DE H. FOURNIER,
RUE DE SEINE, N° 14.

LE

CATHOLIQUE,

OUVRAGE PÉRIODIQUE

DANS LEQUEL ON TRAITE

DE L'UNIVERSALITÉ DES CONNAISSANCES HUMAINES

SOUS LE POINT DE VUE DE L'UNITÉ DE DOCTRINE;

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION

DE M. LE BARON D'ECKSTEIN.

TOME ONZIÈME.



PARIS,

ALEXANDRE MESNIER, LIBRAIRE,

PLACE DE LA BOURSE.

1828.

N° 31. — JUILLET 1828.

LE CATHOLIQUE.

HISTOIRE.

LETTRE

AU RÉDACTEUR DU GLOBE.

Paris, 14 août 1828.

MONSIEUR,

JE lis dans un Journal (le *Messager des Chambres* du dimanche 10 août) l'énumération d'une longue suite de faits, par laquelle l'auteur prétend prouver que l'Eglise, dès Constantin, a toujours été soumise à la puissance temporelle, puisqu'elle fut toujours convoquée dans ses conciles, approuvée dans ses décrets, instituée dans ses évêques et dans le souverain pontife lui-même, déposée parfois dans ses dignitaires par les

empereurs de Bysauce, les rois des Francs, et l'écrivain eût pu ajouter, pour grossir le catalogne des faits, par un grand nombre de souverains barbares, tant ariens que catholiques.

Il me semble que celui qui a cité ainsi ces faits, et qui nous en promet une plus longue suite encore, manque essentiellemen de hardiesse, puisqu'il les énonce cruement, sans en tirer la conséquence. Je suis sûr d'avance qu'il n'oserait même l'en tirer, parce que le journal dans lequel il écrit veut garder sa position de catholique et de feuille du gouvernement. Il ne voudra pas abdiquer le gallicanisme, et ses conclusions pourraient être aussi défavorables à l'Eglise gallicane qu'à l'Eglise générale. Oui, Monsieur, l'Eglise gallicane est devenue aussi infidèle à ces faits que Rome même, à cette exception près qu'elle y est devenue infidèle d'une certaine manière, ménageant, pour me servir d'une expression triviale, *la chèvre et le chou;* tandis que Rome les a rejetés en masse, en les considérant comme imposés par les circonstances, et comme une véritable sujétion de l'Eglise. Si elle n'a pas vu, dans les époques que l'écrivain désigne, une autre captivité de Babylone, c'est qu'elle les a, tacitement ou publiquement, considérées comme des jours *de transition et de passage*. Avant Constantin, l'Eglise était dans l'Etat, se tenait cachée dans les catacombes. Sous Constantin, elle subit la condition de l'empire romain, et, parmi les rois barbares, celle de la conquête: ce qui n'empêcha pas le clergé de se préparer la voie d'un autre avenir.

Ce n'est pas tout que de connaître jusqu'à un certain point les faits, et de se procurer un facile triomphe en les énumérant. Le *catholicisme anti-ministériel* pourra citer d'énergiques protestations, des faits contraires, et les choses n'en seraient pas plus avancées. Il s'agit, avant tout, de se placer sous le *point de vue* dans lequel s'est placé, d'une part l'*Etat*, de l'autre l'*Eglise*, et de juger de ce point de vue les événemens et les circonstances, qui souvent les modifient à l'insu des hommes.

En principe, l'Eglise devait mieux connaître ce qui appartenait à la société chrétienne comme telle, que ne pouvait le connaître l'Etat. Elle était instituée pour les besoins de cette société, et l'Etat n'avait aucunement mission pour régler ces besoins. Assembler un concile, élire un évêque, parler aux fidèles, librement, sans contrainte, en bravant les dangers, tel était le droit que l'Eglise tenait de sa fondation même. Rien de cela n'intéressait l'Etat. Cependant il y avait des rapports à régler entre l'Eglise et l'Etat : ces rapports ont été *très-mal réglés* depuis l'origine ; tantôt l'Etat a envahi sur l'Eglise, tantôt l'Eglise sur l'Etat. On a vu le premier intervenir dans la juridiction de l'autre ; celle-ci s'immiscer, par contre-coup, dans les affaires temporelles. Si elle avait droit d'excommunication religieuse, elle ne pouvait légalement appeler les peuples aux armes, les affranchir du lien de l'obéissance. La censure, d'institution chrétienne, ne devait jamais dégénérer, soit envers les princes, soit envers les particuliers, ou encore envers les peuples, en une force coercitive. Ni la déposition des rois, ni la per-

sécution des hérétiques, ni l'établissement de l'inquisition, n'appartenaient au droit de l'Eglise. C'était déjà une assez belle mission que celle d'avertir les peuples et les rois de leurs erreurs et de leurs méfaits, mission que l'Eglise semble, depuis long-temps, avoir abdiquée, quoiqu'elle fût de la plus pure essence du christianisme. En conçoit-on une plus haute que celle qui effraie la force par l'accent de la morale?

L'Etat, sous Constantin, partait d'une idée de *domination romaine*. Il concédait au christianisme un établissement public; mais il n'oubliait pas encore que César avait été *souverain pontife*, et s'il n'ordonnait plus, dans les affaires religieuses, avec la toute-puissance impériale, il n'entendait pas y renoncer en se conformant au génie du christianisme. L'essentiel alors pour l'Eglise, c'était de sortir de son obscurité: une fois tirée à la lumière du jour, c'était à elle à se constituer suivant son principe même. On a vu de quels désordres fut remplie Bysance pour avoir une Eglise *césarienne*, qui suivait ou dépassait les caprices, les intrigues et les corruptions de la cour. Le pape, pour s'y refuser autant que possible, a été déclaré schismatique par le patriarche de Constantinople; mais il a sauvé la civilisation de notre occident.

De même, sous les rois barbares, ariens et catholiques, l'Etat partait de l'idée de la *conquête germaine*. Le clergé, quelque privilégié qu'il fût, suivit toujours la condition des vaincus. Il ne fut jamais reconnu franc ou libre. Il fut placé dans la meilleure catégorie possible, mais non pas dans celle du vainqueur. Comme

les Romains, il tomba en masse dans la sujétion des vainqueurs. C'était de rigueur aussi long-temps que les membres de l'Eglise se composaient de Romains eux-mêmes. Un changement ne fut possible, par la suite des temps, que lorsqu'il y eut un clergé en grande partie tiré de la masse des vainqueurs. De tels ecclésiastiques jouissaient alors de la plénitude de la liberté germaine; mais entre temps l'Eglise, comme Eglise, ayant subi la primitive condition romaine, pour rendre celle-ci tolérable, s'était réfugiée, autant qu'il lui avait été donné, sous l'abri que lui avait offert la royauté barbare dans le vasselage féodal.

Certes, si au moment de la conquête il y avait eu un clergé germanique, ce clergé se fût maintenu dans son entière indépendance. Dans les Gaules, il eût subi la loi salique, où la royauté n'exerçait qu'une part très-indirecte de commandement, au moyen de la *paix du roi*, comprise sous la forme du *ban du roi*, jadis inhérente à la nation même. Mais comme l'Eglise n'avait à enfreindre ni cette paix, ni ce ban, sa position eût été celle d'une liberté entière. Il est vrai qu'on n'eût pas épargné au clergé le port d'armes, pas plus qu'on ne le lui a épargné sous le vasselage féodal.

Mais comme la conquête n'a partout rencontré qu'un clergé catholique romain (si nous exceptons les Goths, qui, dès l'origine, eurent des pontifes ariens de leur nation, jouissant de l'indépendance des Goths), il en est résulté que ce clergé, en persévérant dans la loi romaine, a subi la sujétion romaine. Cependant les vainqueurs, qui savaient parfaitement se gouverner et

se régler eux-mêmes, avaient besoin, pour gouverner leurs sujets romains, du secours des employés de cette nation. D'abord la nation conquise fut la propriété des hommes d'armes qui avaient opéré la conquête. Ce n'était pas au prince, c'était à la suite guerrière qui avait juré de faire les guerres de ce chef, et qui partageait avec lui une proie commune, à laquelle appartenait, conjointement avec le prince, la nouvelle conquête. Bientôt le prince seul devint le souverain des vaincus, au nom d'abord de ses compagnons d'armes, puis insensiblement en son propre et privé nom; car telle était la coutume romaine, qui continuait de gouverner les vaincus. Aussi le prince s'entoura-t-il bientôt de Romains tirés des grandes familles des cités, ou des décurions membres de la curie gauloise. Au même titre, il appela à sa cour les membres influens du clergé. Mais ces *lites*, ou sujets romains, prêtres et laïques, il les accepta bientôt, par grace spéciale, au nombre de ses *leudes*, ou hommes d'armes, sans toutefois leur accorder la condition germaine, ce qui n'était pas en sa puissance.

Aussi sous les Mérovingiens, nous voyons des Romains et un clergé romain occupant les hauts postes de l'Etat; gouvernant, administrant, non les Germains, mais leurs propres compatriotes, qui avaient passé d'une condition romaine entière, au moyen du vasselage, en une *semi-condition germanique*. Ils avaient le pouvoir, mais non cette totale liberté germanique, apanage des vassaux germains d'origine, lorsque ces vassaux, jadis les compagnons d'armes du prince,

eurent échangé les revenus du fisc romain, leur propriété commune, pour des lots en terre individuellement tirés de ce même fisc, sous condition de vasselage, d'abord envers la communauté des conquérans, ensuite et insensiblement, par usurpation et adresse du prince, envers le prince seul. Les choses n'en restèrent pas là quand le clergé, en grande partie, se composa de Germains mêmes. Le prêtre d'origine germanique, s'il ne préférait le régime et la condition du simple homme libre, se fit vassal sous condition germaine, recevant son bénéfice, d'abord de la communauté, ensuite du roi seul, mais tenu au service d'armes, par suite de ce bénéfice même.

Si l'historien du *Messager des Chambres*, au lieu de se borner à citer des faits, qui, isolément comme faits, prouvent tout ou rien, et ne reçoivent une valeur déterminée que des *circonstances* qui les accompagnent, eût examiné les conditions politiques, administratives, judiciaires, religieuses et militaires de l'époque ou des époques auxquelles ces faits se rapportent, il en eût jailli une lumière peut-être opposée à celle que son érudition s'en était promise. Il est très-bon de savoir quelque chose; il est encore mieux de connaître avec réflexion. Nous ne sommes plus au temps d'une science qui se puise à bon compte dans le premier recueil ouvert à l'investigation du savant; mais nous sommes au temps de la pensée mûre et approfondie qui veut se rendre raison des causes.

Agréez, etc.

BARON D'ECKSTEIN.

LOIS
DES SALIENS ET DES RIPUAIRES.

CHAPITRE V.

De la constitution de la famille chez les Saliens.

On ne peut, je l'ai déjà démontré, expliquer la loi salique que par l'ensemble des mœurs et des coutumes germaniques. Axiome vrai en principe, applicable à l'organisation des centènes, des districts et des Mals ou réunions, soit par centène, soit par district; mais bien plus strictement applicable encore à l'organisation des familles. C'est sous ce dernier rapport que la loi dont nous parlons offrirait une énigme indéchiffrable, si une foule de détails de mœurs ne venaient l'éclaircir et l'expliquer à chaque instant. Sans ce commentaire indispensable, tout reste obscur dans la législation germaine; non-seulement on tombe dans les méprises grossières que nous avons signalées, quant à la terre salique et à son mode d'hérédité, mais les Montesquieu et les esprits les plus élevés se trouvent induits en erreur.

Le Germain, considéré dans son *individualité*, telle que les modernes l'entendent, n'est *rien*, s'il est hors de la garantie de sa famille, il est *tout*, dès que cette garantie le protége. Ainsi l'individualité germanique n e ressemble en rien à la liberté individuelle dans les Etats de l'Europe actuelle. Indépendante des lois de l'Etat, la liberté du Germain ne leur est pas soumise; si elle n'accepte pas leur joug, elle ne reçoit pas leur protection. Son isolement n'est point soutenu; elle ne repose que conditionnellement sur elle-même; enfin il n'y a liberté réelle pour l'individu, qu'avec la clause expresse de son association avec la famille qui le garantit. Constitution étrange et grandiose, que l'organisation des castes et des nations héroïques de l'antiquité la plus haute peut seule faire comprendre. Parmi elles, le guerrier, pris isolément, était sans force. Entouré de sa tribu, c'est-à-dire de ses enfans et de ses proches, il devenait inébranlable. D'ailleurs la religion avait consacré cette association, qui n'était que la parenté d'armes des temps primitifs. On voit dans les anciennes mythologies les dieux guerriers s'associer, réunir leurs forces contre les géans, et former, pour les combattre, de célestes tribus.

Dès que le Germain restait sans connexion avec sa famille, et s'isolait d'elle, pour lui plus de secours dans la guerre, plus d'assistance dans la paix, plus de part aux délibérations de sa tribu. Il n'était plus Germain, c'était un étranger. De cet isolement, il fallait toujours conclure le crime et l'indignité, car dans la loyauté des mœurs antiques, il n'y avait que

le grand criminel qui pût rester seul. Si ses proches l'avaient rejeté, c'est qu'ils le jugeaient incapable de soutenir désormais par sa probité la moralité de leurs causes. De l'ensemble des lois germaniques, il résultait un fait constant, c'est que la bonne cause *faiblissait*, dès qu'elle était soutenue par un homme dont sa famille récusait la moralité. C'était Dieu qui, en dernier résultat, se trouvait juge; c'était lui qui décidait même de la force ouverte. Ce dieu guerrier des vieux Germains résidait au fond de leur *Faïda* ou guerre privée. Terrible comme le poids de la massue ébranlée, il tombait sur le coupable, et son action paralysait le bras de ceux qui voulaient seconder l'attaque ou la défense du criminel.

Nous voyons dans la loi salique, deux cas où un homme, devenant étranger aux siens, *Wargangus*, perdait la garantie de sa famille. Le premier cas supposait une pauvreté assez complète pour que l'homme en question ne pût payer sa part de la composition, et ne trouvât pas dans sa famille les ressources nécessaires pour y suffire, soit qu'elle le méprisât ou qu'elle n'eût pas de quoi payer elle-même : dernière circonstance, impossible dans le fait, puisque dans la puissante constitution de la famille germaine, le nombre de ses membres assurait sa richesse. Le second cas était celui où le Salien lui-même abandonnait ses parens, pour se placer sous la garantie du roi : mode où il est impossible de ne pas reconnaître un adoucissement apporté à la misère du Wargangus, banni de l'enceinte domestique, et dépouillé de tous ses droits.

Il se trouvait rentrer dans la paix publique, devenue la paix du roi ; et quoique, selon toute probabilité, il dût préférer un exil volontaire, il ne lui était pas défendu d'habiter son ancien district.

C'est au premier cas que se rapporte le titre de la loi salique, qui traite du *Chrenechruda*. L'influence du christianisme modifia dans la suite ce qu'il pouvait y avoir de dur et de sauvage dans cette habitude aux yeux d'une religion de charité. Il est probable cependant que cette coutume, dont la racine profonde tenait à ce que la puissance des mœurs saliques avait de plus intime et de plus énergique, ne s'effaça que par une lente désuétude. Ce qui constituait la force de la famille salienne, c'était le nombre de parens, prêts à jurer en faveur d'un accusé, ou (si l'accusateur ne se contentait pas de leur serment) prêts à le défendre par la force. La simple parole de l'homme libre, garantie par sa bonne renommée, suffisait pour imprimer une conviction intime, d'après laquelle on jurait sur l'honneur d'autrui. On ne pouvait penser que le Faïda ne devînt pas funeste au coupable ; aussi nul Germain ne voulait en courir les chances, s'il n'avait l'intime conviction de l'innocence de son parent. Par le même motif, l'accusateur qui voyait un accusé fortement soutenu par les siens, balançait toujours à le croire coupable, et à le poursuivre à main armée.

En principe, l'accusé ne pouvait choisir ses cojurans qu'au sein de sa famille : la loi des Ripuaires fait une exception à cette règle ; et déjà nous avons eu à nous expliquer à ce sujet. Dans les pays même où

l'accusé pouvait choisir, hors de sa parenté, un certain nombre de cojurans, l'accusateur se réservait le droit de prendre au moins la moitié des cojurans dans la famille de ce dernier, tant était profonde la conviction que jamais famille ne prèterait son secours à l'homme qu'elle croirait évidemment coupable. Si l'accusateur renonçait au droit dont je parle, c'était par faveur spéciale, et s'il pouvait croire que la famille, injuste envers celui de ses membres qui se trouvait inculpé, était disposée à l'accabler; cas qui devait se présenter fort rarement. Où trouver en effet des défenseurs plus ardens que ses proches?

Nous verrons plus tard comment les parens se trouvaient engagés à paraître en qualité de cojurans du membre de leur famille qu'ils jugeaient homme d'honneur: obligation qui naissait de leur droit d'hérédité sur les biens-fonds de la famille, pourvu que les mêmes biens-fonds fussent l'ancienne propriété, le bien héréditaire, le titre de succession, la garantie de la famille (héreditas aviatica, terra salica). Si nous insistons sur ce point des cojurans, c'est qu'il est impossible, sans se rapporter à lui, de comprendre les deux titres de la loi salique dont il va être question.

Dans le titre dont nous avons parlé plus haut (1), il est dit que le Salien, meurtrier d'un autre Salien, ou (ce que la loi sous-entend) celui qui, pour infraction grave à la paix publique, aura été condamné à payer une composition majeure; s'il ne trouve pas

(1) Tit. 61. *De Chrenechruda.*

dans les biens qu'il possède, de quoi payer l'amende nécessaire, présentera douze de ses parens, lesquels jureront qu'il ne possède, ni dans les entrailles de la terre, ni à sa surface, autre chose que ce qu'il offre pour paiement de sa composition. Observons à ce sujet, que la parenté, tout en garantissant la composition du parent qu'elle voulait soutenir, ne payait cette somme qu'autant que le parent lui-même était hors d'état de s'acquitter en totalité ou en partie.

Le condamné doit ensuite prendre et garder dans sa main de la terre et du gazon, le *chrenecchruda*, l'herbe verte, aux quatre coins de la maison. Puis retournant sur le seuil de la porte, il s'y tient debout, jette dans l'intérieur un regard craintif et timide (*cuptare*, en allemand *gupen*, *glupen*), et lance de la main gauche cette terre par-dessus son épaule, sur son parent le plus prochain. La terre, et le gazon qui s'y trouve attaché, c'est le symbole du champ qui environne cette maison jadis la sienne. Il n'ose plus la regarder comme telle; il l'abandonne à ses parens, qui, s'ils le veulent, peuvent se charger de sa composition, et prendre son bien.

Le banni lui-même, pieds nus, la chemise ouverte et déchirée, doit, sa poitrine nue, franchir la haie qui environne sa maison, soutenu par le bâton de l'exil, seul compagnon, seule propriété du Wargangus. Dès que cette cérémonie est terminée, il sort de la famille, il en perd la garantie, il ne lui doit rien, il n'en reçoit rien; il tombe hors de la loi commune, et l'offensé s'empare de sa personne.

La même loi porte que le chrenechruda, la terre et le gazon, doivent être lancés d'abord sur le père, la mère ou les frères de l'homme exproprié. Ce sont les frères qui héritent au second degré, de l'homme mort sans postérité : ce sont eux qui paient les premiers la composition de leur frère condamné. Si ce dernier a des enfans, ces enfans ne doivent rien puisqu'ils ne possèdent pas encore cette portion de la terre salique que doit leur léguer leur père, et qu'ils n'ont par conséquent pas encore la seule chose qui leur garantisse leur composition.

Le père et la mère, en l'absence des frères, paient pour le fils condamné. S'il n'y avait ni fils ni frère, le père et la mère hériteraient de leur enfant. Si cependant le père, la mère, ou le frère d'un condamné avaient donné leur part de la terre salique sur laquelle reposait leur garantie, le chrenechruda tombait sur la sœur de la mère ou sur les enfans du condamné. Leur volonté seule les engageait, et non la nature même d'un bien qui ne leur offrait de garantie que sous la tutelle de leurs parens. Au contraire, les frères du côté paternel et maternel, qui se trouvaient appelés à hériter, en cas de mort de leur neveu sans postérité directe, sans frères ni descendans mâles de ces frères, devaient répondre de la garantie commune dont le titre pouvait leur échoir, puisque jamais la terre salique, le bien héréditaire ne sortait de la famille. Il fallait qu'ils payassent ce qui manquait à la composition du coupable.

Mais, continue la loi, si un parent est incapable, à cause de sa pauvreté, de payer ce qui reste dû pour la

composition, ce parent rejettera à son tour sur un parent plus riche, de la terre recueillie aux quatre coins de la maison, et le riche sera obligé de suppléer à la somme qui manque pour que la composition soit complète. Enfin si l'on ne peut parvenir à compléter cette composition, le plaignant présentera devant quatre Mals successifs l'auteur du meurtre, devenu son captif. Et si aucun des parens du coupable ne voulait le racheter en soldant sa composition, le meurtrier payait de sa vie. L'offensé avait droit de le tuer.

On doit comprendre que nulle famille salienne n'était assez pauvre pour ne pas pouvoir payer la composition, si elle s'intéressait à l'accusé. L'abandonnait-elle à son sort? C'est qu'elle le méprisait. On ne pouvait contraindre la famille à étendre sa garantie sur un homme pour qui elle n'eût pas prêté serment. La garantie une fois acceptée, si la famille n'estimait pas assez le condamné pour le soutenir, mais qu'elle lui demandât le chrenechruda, c'est-à-dire la cession des biens du coupable; alors chacun des parens était responsable de sa part de la composition. S'il s'en trouvait un qui ne pût l'accomplir, lui-même était forcé de céder son bien au reste de la parenté, et se trouvait par là exclus de la famille; cas que la loi supposait plutôt qu'il ne se présentait dans le fait. Dans la suite des temps le chrenechruda lui-même disparut et tomba en désuétude.

Occupons-nous de l'autre mode suivant lequel on quittait volontairement les liens de sa parenté, et l'on

sortait de la garantie de la famille pour se placer sous la protection royale; mode employé dans les temps plus modernes pour empêcher qu'un homme placé dans cette situation ne fût pas absolument obligé au bannissement. Ce cas se trouve spécifié dans un article *ad hoc*, de la loi salique (1).

Quiconque voulait briser les liens qui l'unissaient à sa famille se présentait au Mal de la centène devant le Tungin ou centenier. Là il brisait au-dessus de sa tête quatre branches d'aune, dont il jetait les fragmens aux quatre coins de l'enceinte ouverte où le Mal avait lieu. Il disait ensuite que son intention était de renoncer à l'obligation de jurer avec ses parens dans le cas où un membre de la famille serait accusé, et qu'il renonçait en même temps au droit d'hérédité, comme à tous les avantages qui résultaient pour lui du système de l'hérédité.

L'aune était pour les anciens Germains l'arbre sacré, l'arbre Askr où siégeaient les vieux juges, *Asegas*, présidant le Mal, lieu du jugement dont un ancien auteur parle sous le nom de l'*Ascibourg* des Istævons. L'homme et la femme étaient nés de l'aune, arbre de la sagesse, oracle des Germains, symbole de justice et de jugement. Briser les branches de l'aune sur sa tête, en jeter les morceaux aux quatre coins du Mal, c'était par le fait même sortir de la communauté, renoncer au droit d'être jugé par ses concitoyens de la centène;

(1) Tit. 63. De eo qui se de parentela tollere vult.

et ne garder pour dernière protection que celle du graphion, président du grand Mal, où en sa qualité d'officier royal il maintenait la paix du roi.

D'après la loi, cet homme ne peut plus prétendre à sa part de l'héritage d'un parent mort, ni à celle qui lui revient de la composition due pour le meurtre d'un parent assassiné. Si lui-même vient à mourir de mort naturelle ou violente, son héritage ou la composition du crime n'appartient pas à son héritier naturel, mais au fisc ou à celui auquel le fisc en fait la cession.

Il résulte de ces diverses circonstances que l'on ne sortait jamais de la famille que si l'on était sûr d'être répudié par elle, et que pour ne pas rester absolument étranger à sa patrie, on se rapprochait beaucoup de l'état des lites du roi, puisque c'était de ce dernier que l'on attendait toute la garantie de son existence.

Le Germain, dans sa famille, était un véritable monarque patriarcal; pontife et roi; maître absolu et de ses lites qu'il armait pour la guerre ou qui lui payaient une redevance, et de ses esclaves employés à ses travaux domestiques ou à cultiver les terres destinées à l'entretien de sa famille. Le même Germain, considéré au milieu de la parenté, parmi ses frères et ses oncles du côté paternel et maternel, n'offrait plus qu'un anneau de ce vaste système de famille qui en étreignait d'une immense chaîne tous les embranchemens. Les liens entre la famille particulière et la famille générale, entre la maison et la parenté, se trouvaient affermis au moyen de la commune garantie, laquelle, avec l'obligation des sacrifices ou du culte com-

mun, reposait sur le bien-fonds héréditaire, sur la terre des aïeux, sur la terre salique.

Jamais le Germain ne fût parvenu à maîtriser ses nombreux lites, habitant les demeures parsemées sur sa propriété, ni ses esclaves souvent plus nombreux encore, sans la force de ce lien de famille, sans ce nœud sacré et inviolable, qui forçait les membres d'une parenté à soutenir la guerre d'un parent accusé injustement, à venger son offense ou sa mort, à payer leur part de la composition pour le coupable, et à recevoir celle que payait l'agresseur étranger. Pour tenir en respect cette immense population de sujets, il fallait une immense force morale ; et cette force, la constitution de la famille la présentait à tout Germain digne de ce nom.

Ce lien de parenté constituait ainsi un droit et un devoir. C'était un droit puisqu'il assurait la possession de la terre héréditaire, patrimoine des enfans mâles, et qui ne pouvant sortir de la famille, servait de garantie perpétuelle à la composition de chacun d'eux, et leur donnait titre à se faire payer celle que devaient des agresseurs étrangers. C'était un devoir, puisqu'il les obligeait à servir de cojurans au parent accusé, dont l'innocence leur était prouvée, et de le soutenir par la force des armes.

Là où se trouvait le Germain, soit au Mal de la centène, au Mal particulier, ou au Mal légitime (le Mal du Gau, le grand Mal); là sa famille se trouvait, ou du moins était censée se trouver. Dès qu'il était majeur, s'il avait droit à une possession libre et héré-

ditaire, comme chef ou comme fils de famille; il se présentait aussi devant le Mal général, escorté de sa parenté tout entière. Chaque groupe de famille se distinguait par ses écussons et ses couleurs; on marchait ainsi par tribus, même à la guerre. Partout, soit au conseil de la famille, soit à l'armée, soit au Mal de la nation, se retrouve la masse des membres d'une famille capables de porter les armes, répondant tous l'un de l'autre, et marchant comme un seul homme.

Le père, ainsi que nous le verrons plus tard, présentait ses fils au Mal de la nation, dès qu'ils étaient en état de porter les armes. Il ne faisait qu'un avec eux. Il exerçait sur eux le droit de tutelle, le *mundium*. Ses enfans n'étaient que les membres obéissans à sa volonté, qui ne formaient avec lui qu'un corps et une ame. Ses rapports avec ses parens (Magen), s'éloignaient un peu de cette unité fondamentale et absolue. Ce n'était plus qu'un anneau de cette chaîne fraternelle qui enlaçait et embrassait tous les membres de la famille. Cette puissante garantie de la tribu, composée de la famille, environnée de sa parenté, s'étendait à la garantie de la centène, agrégation de cent chefs de famille. Ces derniers s'unissaient pour maintenir la paix commune, qui elle-même était fondée sur la paix d'une assemblée de dix chefs de famille, habitant une seule et même marche, ou un territoire qui renfermait leurs propriétés. La garantie passait ensuite de la centène au Gau, territoire où s'assemblait le Mal national, renfermant autant de chefs de famille qu'il y avait de centènes formant le

district de la nation. Les Germains, comme nous l'avons dit, ne connaissaient plus de garantie au-delà du Gau. Ici commence l'empire des confédérations, dont le caractère diffère absolument de celui de la garantie nationale.

Pour comprendre une organisation sociale, si bornée à la fois et si puissante, exposée à l'anarchie, mais inébranlable dans ses bases, puisque les guerres privées n'étaient arrêtées dans leurs cours qu'autant qu'elles troublaient la liberté et la paix de la centène ou du Gau : pour comprendre, dis-je, cet énergique système, c'est la famille germanique, et la parenté organisée qu'il faut étudier. Examinons donc la famille patriarcale dans ses premiers fondemens, l'union des deux époux. Contemplons le caractère et le génie d'un mariage germanique; ensuite ce puissant système se développera naturellement devant nous. Nous examinerons le reste de la famille, d'abord dans ses ramifications les plus immédiates, puis (pour parler le langage moderne), dans les frères collatéraux; enfin, dans les ascendans du côté paternel et maternel, et dans les postérités qui en dérivent du côté mâle. Ainsi s'ouvrira une large voie à nos observations : ainsi notre coup d'œil pénétrera jusque dans les fondemens de cette organisation sociale.

Dans le système germanique, la femme, être sacré et presque divin, n'était cependant jamais émancipée ni indépendante; elle ne pouvait prêter serment, et le père, le mari, le tuteur juraient à sa place. Toujours protégée, mais toujours estimée, ce n'était pas la

femme chrétienne, objet d'un hommage chevaleresque, c'était l'amazone païenne. Ces mœurs fortes se perpétuèrent jusque sous les Mérovingiens, malgré la dégénérescence de cette époque. Sexe faible, dont la faiblesse, que la religion prenait sous sa tutelle, devenait un titre de puissance; les femmes, protégées par le Germain, non comme femmes, mais comme mères, comme épouses ou comme sœurs, avaient spécialement le don de prophétie. Cependant il y avait aussi des augures mâles, chefs, juges, pontifes nationaux. Chaque femme était une Norne, une parque terrestre; car, selon le livre des Kenningar scandinaves, femme (*Vif*, en allemand *Weib*), vient de *Vefnandi* (en allemand *Weben*), qui veut dire *tresser* : ce qui rappelle à la fois les occupations des femmes et le fil des parques.

Le don de prophétie, accordé aux femmes, remontait à une double origine : l'une, puisée dans la délicatesse et l'irritable sensibilité de leur organisation; l'autre, fondée sur une observation souvent superstitieuse des rapports de la nature physique et morale, observation qui mettait à profit et consacrait cette supériorité de délicatesse appartenant au sexe féminin, pour imposer à l'autre sexe et le frapper d'étonnement. La prophétesse, parmi les Francs, était *Wizaga*; long-temps ce paganisme primitif, enraciné profondément dans les mœurs barbares, conserva sa puissante empreinte, et le sacerdoce chrétien fut obligé de ne l'attaquer qu'avec un ménagement extrême. Tacite fait déjà mention d'Aurinia et de plusieurs autres femmes,

non divinisées, mais exaltées, comme possédant de célestes dons, et qui précédèrent la célèbre Velléda, la *Wole* ou prophétesse des Bructères.

Le don prophétique spécial aux femmes se nommait *Seid*. C'était un art qui avait ses règles. Les prophètes des deux sexes se nomment *Siddhas* dans l'Inde. Ils figurent à la cour des dieux, ainsi que les musiciens célestes, les *Gandharvas*, qui rappellent un autre art magique exercé parmi les Germains, et nommé *Gandr*, *Gand*. Ce don de prophétie, émané d'une source plus intime que la divination du simple augure, tenait à une connaissance profonde des forces bienfaisantes et malfaisantes de la nature. Aussi les femmes se montrent-elles chez les Germains sous un aspect double, tour à tour divin et infernal, suivant l'espèce de magie qu'elles exercent, selon qu'elles préparent des sucs bienfaisans, ou de subtils poisons. Sous l'empire du paganisme, il n'y eut rien de très-prononcé sur la légalité de ces actes. Mais le clergé chrétien accabla de toute sa colère les femmes qui pratiquaient les enchantemens; on les considéra depuis cette époque comme des sorcières épouvantables, conservant des rapports avec les divinités du paganisme, et un pacte constant avec les démons de l'enfer.

La loi salique (1) ne paraît s'occuper que des empoisonneurs et des sorciers. Mais il est avéré, d'après un autre titre de la même loi (2), et par l'évidence

(1) Tit. 21. Des maléfices.

(2) Tit. 67.

d'une foule de monumens historiques et ecclésiastiques, que les femmes étaient spécialement sujettes à ce genre d'accusation. Quiconque connaît la mythologie du Nord scandinave, connaît ces sorcières, appartenant à la race néfaste des géantes, et qui, métamorphosées en louves, servent de monture à des démons ou à des hommes qui se vouent ainsi à un culte infernal. C'est le culte de la lune que ces femmes pratiquaient. Sous l'influence de cet astre, elles cueillaient les herbes malfaisantes, et faisaient bouillir le chaudron magique. Elles dévoraient la chair humaine, et coupant en morceaux le cadavre, qu'elles plaçaient, ainsi dépecé, dans le vase infernal, elles lui faisaient subir une régénération superstitieuse qui s'opérait dans leur corps : c'est ainsi que les prophétesses des Cimbres traitaient leurs prisonniers. L'homme immolé et dévoré passait pour la victime expiatoire, censée se régénérer elle-même avec ceux qui l'immolaient. Les Rakshasas mâles et femelles de la mythologie indienne ressemblent singulièrement à ces sorciers et à ces sorcières.

Il me suffira aussi de rappeler Médée et les femmes de la Colchide, enfin le chaudron magique destiné à la régénération du vieux Pélias, pour fixer l'attention sur le rapport de ces idées, empruntées aux terreurs d'un paganisme sombre.

Les sorcières cueillaient des herbes qui croissaient sous l'influence et aux rayons de la lune. Elles parcouraient les forêts au milieu des ténèbres, ensuite leur vengeance présentait des breuvages mortels. La loi sa-

lique punit cette action comme le meurtre d'un homme, d'une amende de deux cents sous d'or, que devait payer celui sous la tutelle duquel la sorcière était placée. Si le breuvage présenté dans l'intention de commettre un maléfice n'avait pas donné la mort, la composition n'était que de soixante-deux sous d'or et demi, ou, chez les Ripuaires, de la moitié de la composition fixée pour le meurtre d'un homme.

La sorcière jetait par-dessus la tète d'un autre (*superjactabat*) des herbes enchantées, des caractères magiques; c'est ce que la loi salique nous apprend. Ces caractères magiques sont des Runes; la science des Runes, des lettres bienfaisantes ou malfaisantes, chez les Germains et les Francs, était le privilège des femmes et des pontifes. C'est ce que constate l'exemple de Brunhild, femme guerrière de la mythologie salienne, et qui nous apparaît sous ces traits, dans les poëmes héroïques de l'Edda scandinave, comme dans les Nibelungen. Le Goth Jornandes nomme les sorcières germaniques *Al-runes*, c'est-à-dire femmes versées dans la connaissance de toutes les Runes, de tous les caractères magiques. Germains et Persans attribuaient aux lettres une influence mystérieuse, presque démoniaque; ce qui prouve que chez ces deux peuples un petit nombre d'êtres privilégiés en possédaient le secret. Il paraît que la même observation est applicable aux lettres druidiques.

Si l'on compare le même titre de la loi salique à ce que dit Grégoire de Tours dans le second livre de son ouvrage *de Miraculis*, on y verra que le sorcier et la sorcière avaient coutume de former une ceinture en-

vironnée de nœuds qu'ils serraient en prononçant tout bas des mots magiques ; ceinture dont on s'entourait le corps, que l'on suspendait ou que l'on jetait sur un endroit que l'on prétendait frapper de maléfice. L'homme ou la femme qui, au moyen de Runes ou d'herbes lancées par-dessus la tête, en employant la ceinture magique, avaient soumis leur victime à une influence malfaisante, étaient condamnés à payer soixante-deux sous d'or et demi. La même amende tombait sur celui ou celle qui, par le moyen de breuvages enchantés, auraient décidé la stérilité d'une femme.

La mythologie scandinave attribue des invocations pures et solennelles aux vierges pures, des imprécations horribles, d'affreuses malédictions, de dégoûtans anathèmes aux sorcières impures. Les unes vous appelaient vers les régions du bonheur céleste, les autres vous précipitaient dans l'abîme infernal. Ces mœurs scandinaves sont en harmonie parfaite avec le titre 67 de la loi salique.

Selon ce dernier titre, appeler un homme *Chreoburg*, *Hereburg*, c'était lui faire la plus grande injure. *Chreo* signifiait *cadavre* : *burg*, dérivé de *borgen*, *bergen*, voulait dire *caché*. C'était un cadavre caché par la sorcière, pour qu'elle en suçât le sang. Ensuite elle le métamorphosait en loup ou en tout autre animal néfaste, et chevauchait sur lui. Strioportius, ainsi se traduit le mot *Chreoburg* : monté par une sorcière. Un homme désigné par ce titre infame passait pour avoir

porté le magique chaudron dans le lieu où les sorcières font leurs enchantemens. Si l'on avait injustement accusé un autre d'une infamie pareille, c'est-à-dire si l'accusé prouvait par ses cojurans qu'on l'avait calomnié, le coupable payait soixante-deux sous d'or et demi. Mais si la calomnie s'adressait au sexe le plus honoré, si l'on avait offensé une femme libre au point de la nommer sorcière et courtisane du démon, ce crime était puni d'une composition de cent quatre-vingt-sept sous d'or et demi. On voit qu'il s'agit ici d'une femme calomniée comme sorcière et prostituée au diable, non comme simple courtisane. Le tuteur d'une femme libre calomniée sous ce dernier rapport, ne recevait que quinze sous d'or pour composition.

La sorcière qui, en dévorant un homme vivant, le forçait ainsi à se régénérer dans son sein, était condamnée, d'après le même titre de la loi salique, à payer deux cents sous d'or; composition fixée, comme on le sait, pour le meurtre d'un homme libre, et que le tuteur de la femme acquittait à sa place. On voit que les procès de sorcellerie qui ont déshonoré les siècles suivans n'étaient pas connus, et que la cruauté ne dominait pas encore dans cette grossière superstition.

Les femmes germaniques conservaient, comme le prouve Tacite et les lois anciennes, la plus grande pureté de mœurs. Cependant, sous le règne du paganisme, il a dû se trouver aussi de ces femmes aux mœurs dissolues, vouées au culte de la débauche. C'est ce dont la mythologie scandinave offre des indices, et

ce que prouvent les termes de la loi qui punit comme crime l'injure adressée à la femme nommée injustement courtisane.

Un exemple tiré de Grégoire de Tours atteste le soin scrupuleux et l'extrême vigilance avec lesquels les membres d'une famille surveillaient la réputation d'un de ceux qui la composaient. « Il y eut à Paris (1), dit cet écrivain, une femme dont on rapportait qu'elle avait quitté son époux pour vivre avec un autre homme. Ses parens allèrent trouver le père de cette femme, et lui dirent : « Ou lave ta fille de cette accu-« sation ; ou elle mourra. Car une telle infamie ne doit « pas souiller l'honneur de notre maison. » Le père répondit : « Ma fille est innocente ; je sais que des mé-« chans ont inventé et répandu ce bruit. Mais afin qu'il « ne s'étende pas plus loin, je prouverai par mon ser-« ment l'innocence de ma fille. » Tous les parens se rendirent donc au sépulcre de saint Denis, où le père prêta serment, et tous les parens purent se présenter hardiment comme cojurans, et affirmer de concert avec le père l'innocence de leur parente. »

La loi spécifie avec un soin curieux les diverses manières d'offenser une femme libre ; et la nature différente et minutieusement décrite de ces offenses plus ou moins légères, était assimilée à celle des blessures plus ou moins graves, plus ou moins profondes, que la loi désignait et punissait de même.

« Si un ingénu, dit la loi salique (2), a pressé la main

(1) Liv. V, chap. 33.
(2) Tit. 22.

ou le doigt d'une femme de condition libre, il paiera quinze sous d'or. S'il lui a pressé le bras, il paiera trente sous d'or. Si sa main s'est portée au-dessus du coude, trente-cinq sous d'or; et sur le sein, quarante-cinq sous d'or. »

Les mêmes dispositions se retrouvent dans la loi des Ripuaires. On peut, à cet égard, comparer les lois germaniques au code des Brahmanes, ainsi que M. Peyré en a fait l'observation judicieuse. Dans les uns comme dans l'autre, c'est la même attention de surveillance, quant à la pureté du sexe; attention qui fait honte à notre législation moderne, admettant ou souffrant toutes les licences de la débauche, et ne frappant que l'adultère consommé, évident et appuyé de preuves.

La femme germaine, destinée, comme nous l'avons dit, à une tutelle éternelle, était cependant honorée pendant toute sa vie. Malgré sa faiblesse et sa dépendance, on lui reconnaissait quelque chose de sacré, de divin, de puissant, quelquefois une inspiration démoniaque. En effet, il y avait les *Woles*, Velledas, prêtresses bienfaisantes, et les Alrunes, sorcières néfastes. La religion avait imposé ce nouveau frein à une race guerrière, orgueilleuse de ses ancêtres, fière par conséquent de la pureté et de la noblese de ses femmes, comme mères et comme épouses. La femme mariée perpétuait la race. Selon les idées développées dans la mythologie scandinave, la destinée du Germain se liait à celle de la nature. Si le genre humain venait à périr, l'univers mourait. Rien n'était donc plus nécessaire que de perpétuer la race des hommes forts,

nobles, illustres, des ames puissantes, généreuses, seules capables d'arrêter la décadence du monde et sa fin redoutée. Aussi l'assassinat d'une femme enceinte était-il puni d'une amende qui dépasse le triple de la composition pour meurtre d'un homme. Sept cents sous d'or sont la somme fixée (1) pour cette énorme composition. Le meurtre d'une femme qui a déjà eu des enfans, entraînait le triple de la composition pour meurtre (2); six cents sous d'or. On voit l'amende s'abaisser ici, parce que la femme, qui a déjà eu des enfans, est censée moins capable d'enfanter encore, et de donner le jour à une postérité nombreuse. La même loi (3) porte que, si l'on a tué une femme que son âge a rendue stérile, on ne paiera que deux cents sous d'or, prix du meurtre ordinaire. L'assassinat d'une jeune fille, de condition libre, et encore impubère, n'était que de la même amende (4). La loi des Ripuaires contient des dispositions absolument semblables.

La haute importance dont jouissaient les femmes dans la religion comme dans les mœurs germaniques tenait aussi à ce qu'elles étaient *Walkyries*, emblèmes vivans des déesses de la bataille. Bien qu'elles ne portassent pas les armes, c'étaient, sous un certain rapport, de vraies amazones. Nous verrons plus tard comment chez les Germains le mariage même était consacré sous les auspices du dieu de la guerre : rite

(1) Lex sal. tit. 26. § IV.
(2) Ibid. § VII.
(3) Ibid. § VIII.
(4) Ibid. tit. 6.

qui semblait associer la femme à la valeur de l'époux. Elles ressemblaient aux Strirajas, femmes héroïques, épouses des guerriers dans l'histoire mythologique de l'Inde. Les Persans et les Grecs rapportent que les Saces et les Scythes royaux ont eu, ainsi que les Sarmates, leurs amazones, dont la mythologie s'est chargée ensuite d'embellir le portrait. La fille germaine, comme celle du guerrier indien, comme la fille de race dorique, préparait des sucs et des baumes pour guérir les blessés, quand le dieu des batailles avait répandu sur les héros ses magnifiques et terribles bienfaits. Il y a plus, les filles de la Germanie suivaient elles-mêmes leurs parens sur le champ de bataille pour panser et soigner leurs blessures, pour sucer leurs plaies à l'instar des Walkyries, déesses des combats. Comme les Nornes, elles filaient la destinée des héros, en veillant au recouvrement de leurs forces.

On voit même, comme chez les Cimbres et les Teutons, les filles et les mères se placer à l'arrière-garde de l'armée, exhorter et soutenir leurs frères, leurs époux prêts à faiblir, et les conjurer de combattre encore pour la liberté, pour l'honneur. L'histoire les montre ramenant les fugitifs, les repoussant sur l'ennemi, et rétablissant ainsi les chances favorables du combat. Toutes ces femmes se tenaient derrière leurs tribus, qu'elles soignaient ou encourageaient alors; car la famille ne se désunissait jamais, ni au Mal, ni au conseil, ni au combat.

Il y a un intime rapport entre cette consécration de la femme, métamorphosée, pour ainsi dire, en

Walkyrie, ou déesse guerrière, et le système de la vie future où le héros retrouvait sa Walkyrie au sein des célestes parvis. On sent aussi que la paix acquérait un caractère mille fois plus sacré, plus inviolable, lorsqu'on avait offert à l'ennemi, pour otages, des femmes, que tout ordonnait de protéger, que la religion comme l'honneur commandaient de racheter au prix du sang. L'épouse du Germain était toujours admise dans ce qu'on pourrait nommer le Mal domestique, dans l'intimité du conseil de famille; dans cette espèce de tribunal, où l'on discutait sur les affaires communes, sur les torts, les droits ou les devoirs des membres de la parenté, les conseils de l'épouse étaient toujours écoutés et suivis. Et comme les plus importantes circonstances étaient l'objet d'une discussion entre parens avant d'être portées devant le Mal national, les femmes se trouvaient investies d'une puissance réelle et très-étendue.

On retrouve dans l'Edda scandinave une fable qui, avec d'autres proportions et sous d'autres couleurs, se rencontre dans l'histoire mythologique des Saliens, telle que nous l'ont conservée, d'une manière incomplète, les chants héroïques de l'Edda et le poëme des Nibelungen. Freyr, le bon génie, a pour sœur Freya, le type primitif de la femme germaine. *Freïer*, en allemand moderne, est l'homme qui recherche une femme en mariage, le prétendant. A cette circonstance se rapporte le mythe du *Skirnis fôr*, ou voyage de *Skirnir*.

Le beau Freyr, assis dans son palais céleste, aperçut

la belle Gerdr ou Gerdour, la femme protégée, placée sous la tutelle, sous la *garde* de ses parens. Elle avait pour père le géant Gymir ; le *gardien*, le tuteur naturel de la femme. Gerdr répandait un éclat qui brillait au loin et couvrait l'univers. Ses bras s'entouraient d'une splendeur dont Freyr fut ébloui. Il tomba malade du désir de s'unir à la fille charmante. Il appela Skirnir, son serviteur, lui confia son coursier et son épée, et lui ordonna d'aller chercher celle qu'il voulait pour fiancée et pour épouse. Mais une flamme éternelle régnait autour du palais de Gymir, et quiconque essayait de franchir l'obstacle courait risque d'y laisser la vie. Skirnir, qui avait sa bonne épée, ne redoutait rien. Lorsqu'il eut vaincu tous les obstacles et qu'il se trouva en présence de la beauté que Freyr aimait, il lui retraça la mortelle langueur où l'amour qu'elle inspirait avait jeté Freyr ; mais elle resta sourde à ses prières. Il lui parla de l'effet terrible de la colère du jeune homme et lui montra sa redoutable épée ; mais elle brava ses menaces. Enfin, pour accomplir les volontés de son maître, le fidèle Skirnir employa les invocations magiques, les formidables imprécations. Cédant à cette puissance, Gerdr consentit enfin à accepter l'anneau et la foi de Freyr, qu'elle promit d'épouser dans la forêt sacrée après la neuvième nuit.

Dans la poésie héroïque des Francs Saliens, dont la partie héroïque de l'Edda nous a seule conservé la forme païenne (car le poëme des Nibelungen l'altère dans les intérêts de la foi chrétienne) ; on voit également Brynhildur, la vierge salienne, rebelle aux vœux

de tous les époux, s'environner d'une flamme redoutable, rempart de feu qui nuit et jour protège son château. Là sommeille la vierge, et nul n'oserait l'éveiller; car son regard dévore et tue comme celui du Mouhoucuntha de la fable indienne. Cependant Sigourth, le Ripuaire, qui, dans cette fable, remplace le fidèle Skirnir, affronte le danger, arrache la vierge au sommeil et l'épouse au nom de Gunnar, ou Gunthar, le Bourguignon, le Freyr de cette histoire. Comme l'épée de Freyr et sa force se brisent contre la volonté de la vierge, que nulle menace n'épouvante, l'audacieuse Brunhild, tant que Gunthar ne l'a pas domptée, tant qu'elle reste vierge, possède des forces surhumaines. Ainsi, dans l'un de ces mythes, l'homme se trouve dépouillé de sa force; dans le second, la femme, en cédant à l'amour, perd sa puissance. Peut-être cette variante du même mythe ne résulte-t-elle que de ce que l'une de ces fables a reçu une application réellement historique, tandis que l'autre est restée fidèle à son origine purement mythologique.

Cette flamme dont les deux vierges sont environnées, c'est la pudeur, pouvoir gigantesque et mystérieux, qui colore leurs joues, qui protège leur personne; c'est cette pudeur qui retient la jeune fille près du foyer domestique. L'homme courageux ose seul approcher de la vierge. La mort n'a point de terreur pour lui; il sait la braver pour l'objet de ses amours. Cependant la jeune fille est coupable, si elle se condamne à la stérilité. En acceptant un époux, elle ne cède ni aux prières, ni aux menaces; elle se conforme

librement à sa destinée, pour ne pas tomber sous le joug des puissances malfaisantes invoquées par Skirnir.

Tacite nous apprend que le mariage et tout ce qui s'y rapportait étaient de la plus haute importance; ce n'était pas la famille seule, mais la nation entière qui s'y trouvait intéressée. Le père de famille qui voulait marier son fils convoquait tous ceux qui composaient la parenté. Il s'agissait de choisir une femme dont les frères fussent capables d'honorer la nouvelle famille dans laquelle la jeune fiancée entrerait, et de soutenir ses droits. Comme ces frères étaient appelés à hériter au troisième degré, en cas que leur beau-frère futur n'eût ni enfans, ni frères de sa propre lignée, ils avaient intérêt à la conservation de la famille où leur sœur entrait; famille qui contenait une portion de leur garantie dans la terre salique, puisqu'ils étaient aptes à y succéder au troisième degré.

Dans cet état de choses, toute famille, jalouse de son intégrité et de sa force, veillait à ce qu'il ne se fît point de mésalliance entre un homme libre et une fille issue d'un colon ou d'un serf, d'un tributaire ou d'un esclave : mariages qui, si on les contractait, appelaient sur l'enfant coupable toute la colère de la famille, qui le rejetait en le maudissant. La loi des Alamans (1) porte que, si l'on dispute à une femme la réalité de sa condition libre, ses parens libres sont tenus de se présenter et de jurer en leur ame et conscience qu'elle a dit vrai. On lit dans la loi (2) salique, que le

(1) Tit. 18, art. XV.

(2) Ibid. 27. § III.

Franc libre, qui se sera uni en mariage à l'esclave d'un autre, sera réduit avec elle à la condition d'esclave. Mais l'ingénu (1), qui aura eu un commerce illicite avec une femme esclave appartenant à autrui, ne donnera que quinze sous d'or. Quant aux rapports de l'ingénu avec sa propre esclave, la loi n'y voit point de crime. Si l'esclave, avec laquelle on avait eu un commerce illicite, appartenait au roi, la composition s'élevait à trente sous d'or (2).

Il y a dans la loi salique (3) une clause, adoucissement singulier qui ne peut être conforme à la sévérité des mœurs anciennes. Il y est dit que, si l'on épouse une femme lite d'origine, et appartenant à un autre, on paiera trente sous d'or. Quant à la femme qu'un Franc choisissait parmi ses lites ou ses serfs pour se l'associer sans l'épouser, elle n'était qu'une concubine; ses enfans ne jouissaient d'aucun droit d'héritage, et ils étaient colons ou esclaves, suivant la condition de leur mère.

On ne ménageait pas davantage la fille ou la femme de condition libre qui, enfreignant les lois de la famille, se livrait à un lite ou à un serf. « Si, dit la loi « salique (4), un lite ou un serf du roi a enlevé une « femme de condition libre, il mourra. S'il a été suivi « par une femme libre, de l'aveu de cette femme, « elle deviendra esclave. »

(1) Tit. 27. § I.
(2) Ibid. § II.
(3) Ibid. tit. 14, § XV.
(4) Ibid. § VI, VII.

De la légitimité de la naissance, et de l'état d'homme ou de femme libre dépendaient les droits de succession du fils à la terre salique, et ceux des enfans des deux sexes dans le reste des autres alleus. On voyait les cojurans paraître pour porter témoignage de la validité de ces droits. Rogge observe qu'à cette époque où la *bannitio* ou sommation du comte, au nom de la puissance royale, avait remplacé, dans toutes les circonstances, la *mannitio* ou sommation de l'accusateur, cette mannitio, tombée en désuétude, s'était conservée dans un cas unique, dans celui où les cojurans étaient appelés pour constater la légitimité de la naissance. Tant le Salien attachait d'importance à ce qu'il fût bien prouvé que l'enfant était né dans une condition de liberté salienne; car si le contraire eût été, l'enfant aurait perdu tout droit à l'héritage. Le privilège conservé de l'ancien droit s'étendait plus loin encore. Dans la suite des temps, le Salien put être accusé ou accusateur dans tel Mal que ce fût : mais s'agissait-il de prouver qu'il était né libre? la preuve ne pouvait se donner qu'au Mal de la centène dont il était membre, c'est-à-dire sur ses propres foyers. Ce n'était plus dans l'église que ses cojurans devaient prêter serment, mais sur le Mallobergus, le haut lieu du Mal, place exclusivement consacrée aux sermens dans la plus haute antiquité. Pour constater cette légitimité de la naissance, il fallait réunir le plus grand nombre possible de cojurans, tant du côté paternel que maternel. Ils devaient être au moins huit du côté du père, et quatre du côté de la mère. Comment douze membres

d'une famille libre, auraient-ils pu s'entendre pour garantir les prétendus droits d'un intrus et son admission au sein de la famille? On peut consulter, au sujet de ces dispositions, les Capitulaires (1) et les formules de Marculfe, citées par Rogge.

L'extrême importance d'une naissance légitime entraînait nécessairement celle du mariage. On voulait une femme de condition libre; on la choisissait de préférence au sein de la plus haute parenté : car les frères de la jeune mariée étaient appelés, comme nous l'avons déjà remarqué, à hériter de ses enfans au troisième degré, en l'absence de leur postérité et de celle de leurs frères. Aussi Tacite nous apprend-il que, lorsqu'il s'agissait de la conclusion définitive d'un mariage, ou de la cérémonie des noces, non-seulement les parens de la fiancée y assistaient, mais spécialement ses frères : nouveaux membres de la famille qui, en leur qualité de beaux-frères du fiancé, se trouvaient engagés à en protéger les membres, et aptes à en partager la succession. La femme, qui augmentait la puissance de la famille qui l'adoptait, se trouvait acquérir par là un nouveau degré d'importance.

Le Salien, comme l'ancien Germain, qui, pour se marier, avait besoin de l'assentiment des siens et de celui des parens de la fiancée, devait adresser ses prières d'abord à son père, à sa mère, puis à ceux de la jeune fille, et enfin aux frères de cette dernière (2).

(1) I. a. 819. c. 14. — 3. a. 813. c 9.
(2) Loi sal. Tit. 70.

S'ils lui donnaient leur aveu, il remettait aux parens de la fiancée un sou et un denier : *sponsalia per solidum et denarium :* mode d'engagement dont la loi salique ne fait pas mention, mais dont il se trouve ailleurs de nombreuses traces. Wiarda fait observer que cette pièce de monnaie, valeur fictive payée pour les fiançailles de la princesse comme de la simple fille libre, représentait un prix plus réel, valeur d'un achat véritable que les Saxons, en cette circonstance, déposaient entre les mains du père de la fiancée. Dès que cette pièce de monnaie avait été donnée et reçue, le jeune homme se trouvait engagé, et s'il prétendait rompre cette union, il payait soixante-deux sous d'or et demi (1). Chez les Alamans, le fiancé qui se rétractait dans cette circonstance devait se faire assister de douze cojurans, qui certifiaient que jamais il n'avait touché sa future, et que, d'ailleurs, il n'avait pas de reproche à lui faire.

L'homme qui avait enlevé la fiancée d'un autre et l'avait épousée, subissait également une amende de soixante-deux sous d'or et demi, en sus de quinze sous d'or à payer au fiancé de celle qu'il épousait (2). » Du reste, on établissait une grande différence entre celui qui enlevait une vierge et celui qui s'emparait de la fiancée d'autrui. Fréquens dans les siècles héroïques, les rapts de jeunes filles se retrouvent dans tous les poëmes épiques de l'Inde, de la Perse, de la

(1) L. sal. tit. 70.
(2) Id. tit. 14.

Germanie et de la Grèce. Ravana enlève Sita, fiancée d'un autre; Crishna s'empare de même de Rukmani; le Shahnameh offre des événemens semblables; ils remplissent une foule de fables helléniques; Brunhilt des Nibelungen est également enlevée. On lit, à ce sujet, dans la loi salique (1) :

« Si trois hommes ont enlevé de sa maison ou de la chambre des femmes, où elles filent et travaillent (*screona*, lieu fermé, asile; en allemand, *shrank*, *schrein*), une jeune fille, chacun d'eux paiera trente sous d'or. Si d'autres hommes ont secondé l'enlèvement, chacun d'eux paiera cinq sous d'or. Si d'autres encore ont facilité cet enlèvement avec des flèches (*cum sagittis*, soit que ce mot signifie avec des armes, ou, comme quelques commentateurs le pensent, avec des barques rapides comme des flèches), chacun d'eux paiera trois sous d'or. Le ravisseur paiera soixante-deux sous d'or et demi. En outre de l'amende ordinaire, si la jeune fille enlevée avait été placée sous la protection spéciale du roi, le ravisseur paiera encore, à titre de *fred*, pour infraction à la paix du roi, soixante-deux sous d'or et demi. »

Le même titre de la loi salique (2) renferme la disposition suivante : « Quiconque aura assailli, sur la grande route, une jeune fille qui, après avoir été fiancée, est conduite avec pompe et un cortège solennel (*qua druthe ducitur*) vers son époux; quiconque aura

(1) Tit. 14.
(2) Art. X.

abusé d'elle par violence, paiera deux cents sous d'or, c'est-à-dire la même composition que celle du meurtre d'un homme. » En effet, ce ravisseur était censé avoir tué un homme, le fils qui serait résulté du légitime mariage de la jeune fille. Dans cette partie des lois de Manou, qui traite des diverses formes du mariage parmi les guerriers ou Kshatryias de l'Inde, nous voyons de pareils enlèvemens, nommés mariages des Pisachis ou Rakshasas, c'est-à-dire des guerriers démoniaques, frappés d'une punition non moins sévère.

Tout enlèvement n'avait pas pour objet le mariage. Aussi le même titre de la loi salique (1) porte-t-il que l'homme qui a abusé par violence d'une jeune fille de condition libre paiera soixante-deux sous d'or et demi. Quant à celui qui, sans employer la violence, aura joui des faveurs secrètes d'une jeune fille de condition libre, fiancée à un autre, il paiera quarante-cinq sous d'or. Quant à l'enlèvement d'une femme mariée, du vivant du mari, c'était un crime assimilé à l'homicide, puisque la composition en était de deux cents sous d'or.

On voit, par ce qui précède, combien les fiançailles étaient importantes chez les Saliens ainsi que chez les anciens Germains. La fiancée, comme nous l'avons dit, était conduite à la maison de son époux avec grande pompe. Nous trouvons dans le poëme des Nibelungen un brillant tableau de cette cérémonie. Chez les Germains, du temps du paganisme, le mariage était célé-

(1) § XIII et XIV.

bré sous les auspices du dieu des batailles. La femme, fille du bouclier, *Scioldmoc*, chez les Scandinaves, se vouait à son époux dans cette vie comme dans l'autre vie, où elle se transformait en Walkyrie, en déesse des batailles. Tacite décrit le mariage d'une fille germaine absolument conforme à l'esprit et aux mœurs de ces temps. Ce n'était pas la femme qui apportait à l'homme, c'était l'homme qui apportait à la femme une dot, dont la nature indiquait un peuple militaire et pasteur. C'étaient des bœufs, emblème des pâturages, de la richesse consistant en biens-fonds et en troupeaux; c'était un cheval sellé, le bouclier, la framée et l'épée. Les père et mère étaient chargés de l'inspection de ces présens. A peine les avaient-ils acceptés que la femme était solennellement reçue. C'était là, suivant cette expression de l'historien latin, le plus puissant des liens. Il avait quelque chose de sacré, de mystérieux, qui soumettait le mariage à une divine protection. Associée de l'homme, destinée à le suivre dans les combats et à gouverner sa maison, la jeune épouse ne pouvait se croire étrangère aux destins de l'homme. Cette dot qu'elle recevait, elle devait la transmettre pure et sans tache à sa postérité.

Tel était le *Widum*, le *Witemon* des Germains. Bahrdt le compare à l'ἕδνον des Grecs, un don que le fiancé fait aux parens de la femme. Les Saliens, comme nous l'avons vu, le remplacèrent par les *sponsalia per solidum et denarium*, lors de leur conversion au christianisme. Cette valeur se nomme *Mundium*, parce qu'elle confère à l'époux droit de tutelle sur son

épouse, le droit de régir sa dot ou sa fortune privée, dans le cas où il lui en avait constitué une de son vivant ; ce qui arriva souvent dans les temps plus modernes. L'époux ou les père et mère de l'époux garantissaient un certain revenu à la jeune mariée, qui devait en jouir si elle devenait veuve. Il ne faut pas confondre ce *Wittum*, destiné à la veuve future, *Wittwe*, avec le *Widum*, achat de la femme, qui l'attachait, *Withan*, à son époux futur.

Si l'on n'avait pas stipulé d'avance le revenu de la femme, en cas de veuvage, une somme fixée par la loi, dot appartenant à elle comme à l'épouse légitime, lui était assurée après la mort de son mari. Cependant la femme n'avait communément que l'usufruit et non la propriété de cette dot, qui, à sa mort, retournait à son époux, à ses enfans ou, s'il n'avait pas d'enfant, à ses plus proches héritiers. Cependant la loi des Ripuaires, soumise à l'influence d'une civilisation plus avancée, accorde déjà, par exception, la possibilité de reconnaître et d'assurer à l'épouse l'entière propriété d'une dot légitime.

« Si quelqu'un, dit la loi, a épousé une femme et lui a constitué une dot, assurée par une stipulation écrite, cette dot demeurera inaliénable. Si la femme survit à son mari, et que rien ne lui ait été assigné par contrat, elle recevra, comme dot, cinquante sous d'or. En outre, elle pourra réclamer le tiers de ce que les époux auront acquis en commun, ou bien tout ce que son mari lui a donné à titre de cadeau de noces, de *Morgangoba* (don du matin, dont nous

aurons bientôt occasion de parler). Mais, continue la même loi (1), la femme n'aura rien à réclamer, si les époux ont consommé ensemble une partie des choses que le mari avait données à son épouse ou lui avait assignées en dot. »

Le Morgangoba, don du matin, est cette portion du bien du marié qu'il donne à sa femme le lendemain des noces. Après la mort de l'époux, la veuve recevait la possession entière de ce don, et elle pouvait appeler des cojurans en témoignage que tel ou tel objet lui avait été concédé de cette manière. D'ailleurs, pendant le temps de l'union conjugale, la femme se trouvant placée sous la tutelle absolue de l'époux, n'avait rien qui ne se trouvât appartenir à son mari même.

Plus tard, quand il s'agira d'expliquer comment, tout en conservant intacte la transmission de l'alleu propre, ou de la terre salique, de la terre héréditaire, il arrivait cependant qu'un Franc disposât d'une partie de ses biens d'une manière indépendante : nous traiterons plus longuement de ce titre de la loi salique, intitulé *de Affatomie*, c'est-à-dire de la possession transmissible à volonté : ce qui dérive du mot germanique *Habethum*. Nous ne nous occupons ici que de ce qui concerne la femme mariée, et c'est sous ce rapport spécial que nous citons le titre suivant de la loi des Ripuaires (2) : « Toute personne, qui n'a point de fils ni de filles (on doit sous-entendre, dans le sens des lois

(1) Tit. 59

(2) Tit. 50. De celui qui ne laisse point d'héritier légitime.

germaniques, *ni* d'autres héritiers légitimes), pourra, en présence du roi, transmettre sa fortune entière. Un mari peut la donner à sa femme, une femme à son mari. On peut la transmettre à toute autre personne, parente ou étrangère, soit solennellement, en exhibant les chartes écrites, soit par une simple donation qui consistera à livrer l'objet en présence de témoins cojurans. » On ne doit pas entendre d'une manière absolue une semblable disposition, qui aurait pu exclure de la succession les héritiers au second et au troisième degré. Le titre de la loi salique, *de affatomie*, prouve qu'avant une année entière écoulée, une pareille transmission ne pouvait être effective; car il eût été facile aux héritiers légitimes du second et du troisième degré, de s'opposer d'une manière victorieuse à un tel transfert, avant la fin de cet espace de temps. La loi salique nous montre encore le même délai, quand il est question d'un bien-fonds usurpé; l'usurpation ne se change en droit, qu'autant que les personnes lésées ont gardé le silence pendant un an.

« Tous les objets donnés entre mari et femme, dit encore la loi des Ripuaires (1), sous la forme de transmission de l'affatomie, forme dont nous parlerons plus tard, retourneront aux héritiers légitimes, après la mort du dernier survivant, en exceptant les objets que ce dernier aura employés à des aumônes, ou pour subvenir à ses propres besoins. » Les aumônes indiquent ici l'influence de l'Eglise; le reste de cette disposition

(1) Tit. 51.

montre les limites dans lesquelles le droit d'une telle donation se trouvait renfermé, dans le cas même où les héritiers légitimes n'auraient point réclamé dans l'espace d'un an.

Les savans reconnaissent que certaines prohibitions de mariage, basées sur des motifs de parenté, prohibitions dont la plupart des manuscrits n'offrent aucune trace, ont été ajoutées à la loi salique par des copistes ecclésiastiques. Le mariage, libre dans la parenté, ne blessait cependant pas, sous la loi du paganisme, les liens intimes du sang. La sœur du Germain était pour lui un objet de respect; c'était elle qui, en entrant dans une famille nouvelle, y associait son frère, et le faisait profiter d'une nouvelle garantie. Jamais on n'épousait sa sœur, comme cela se faisait chez les Perses dégénérés. « Njördr, dit la mythologie scandinave, fut marié à sa sœur dans le pays de Vanaheim, c'est-à-dire dans la région des idées qui s'enlacent et s'enchaînent toutes par une étroite parenté. » Un tel système était en horreur aux Ases, suivant lesquels la création était le résultat des contraires. Aussi le mari choisissait-il sa femme hors du cercle de sa parenté la plus proche, ordinairement dans une famille étrangère, qui lui offrait des secours et des appuis nouveaux. Il fallut que Njördr, en retournant chez les dieux ou les Ases, congédiât son épouse, et en prît une nouvelle. Quant aux enfans du frère et de la sœur, ils étaient ce *Freyr*, prototype de ceux qui recherchent une femme en mariage, et cette *Freya*, type des femmes, dont nous avons déjà parlé. Consa-

crée à l'amour de son mari, chaque femme germaine était *Freyia* ou *Frau*; nom de la déesse, devenu le nom de la femme même.

Il n'était point de faute punie d'un châtiment plus solennel et plus public que l'adultère chez les anciens Germains. L'anecdote rapportée par Grégoire de Tours, et que nous avons citée plus haut, en est une preuve évidente. La femme coupable ne pouvait espérer aucun pardon : dans ce cas, nulle composition n'était recevable. Elle devenait un objet de haine et pour sa propre famille, et pour celle de son époux : car elle avait déshonoré cette dernière, et privé ses frères des droits que leur assurait, comme je l'ai dit plus haut, leur nouvelle alliance. Selon Tacite, l'homme outragé par l'infidélité de sa femme rassemblait ses parens et ceux de la coupable ; il donnait la preuve du crime, et brisait solennellement le lien de protection et de garantie communes qui l'unissait à ses beaux-frères et à leur famille, saisissait sa femme dont il coupait la belle chevelure. Les longs cheveux étaient un signe d'honneur et de liberté pour les deux sexes. L'un des titres de la loi salique (1) condamne à payer soixante-deux sous d'or et demi quiconque aura coupé la chevelure d'une vierge. Le mari offensé arrachait ensuite les habits de sa femme, la laissait nue, et, après l'avoir ainsi déshonorée en présence des deux familles, la poussait hors de la maison, la chassait à grands coups de fouet, et la faisait sortir de ses

(1) Tit. 26. § III.

domaines. Les lites et les serfs eux-mêmes étaient témoins de cette exécution.

La monogamie était en honneur parmi les Germains. Tacite semble indiquer une exception en faveur des races nobles et pontificales, qui (tel est du moins le sens que semblent impliquer ses paroles) se seraient fait gloire de plusieurs épouses, destinées à étendre les alliances, et augmenter l'éclat de la race. Nous sommes persuadés qu'il y a erreur dans ce passage de Tacite. Sans doute il aura confondu les concubines avec les épouses. Or, on sait que les enfans de ces femmes illégitimes n'étaient pas plus libres que leurs mères, et n'appartenaient pas à la famille, mais à la domesticité de l'homme opulent. On fait valoir l'exemple d'Arioviste, exemple unique, et d'après lequel il serait téméraire d'imputer à toutes les nations germaines les mœurs d'un chef des Suèves. Mille motifs établissaient le règne de la monogamie : la considération dont les femmes jouissaient, la sévérité des mœurs, qui défendaient l'adultère au mari comme à l'épouse, y concouraient également. D'ailleurs il n'y avait pas d'adultère, aux yeux du Germain, dans la cohabitation avec une femme lite ou serve : l'adultère n'avait lieu qu'avec la femme libre. Il était aussi fort important que la parenté, tout en s'étendant au moyen des frères de la mariée, ne s'affaiblît pas en se propageant trop. Que serait devenue la forte garantie de la terre salique, si les frères d'une seconde épouse se fussent introduits au sein de la parenté? Comment

les parens des deux épouses auraient-ils pu y trouver une seule et commune garantie? Partout les mœurs des nations héroïques de la haute antiquité, des Kshatriyas de l'Inde, des Pahlavas de Perse, des Doriens parmi les Hellènes, nous offrent la polygamie comme une exception à peine perceptible, et la monogamie comme règle générale. La raison en est simple. L'orgueil des familles guerrières exigeait leur concentration, bien que la parenté tendît à s'agrandir jusqu'à un certain point. On ne voulait pas que la gloire de la famille allât se perdre et s'éteindre dans la foule. Tout au contraire, dans la tribu patriarcale des peuples sémitiques, la tribu, imposante par sa masse seule, se grossit de la foule des concubines. C'est que là, l'existence et la fierté guerrière se trouvent rejetées dans l'ombre, tandis que la vie religieuse et patriarcale y domine.

Ae, *Aew*, *Ewa*, *Ewe*, *Ehe*, ce qui veut dire *la loi*, la loi *éternelle* (*ewig* dans l'allemand moderne): tel était pour les vieux Germains le nom du mariage. C'était la loi, l'union par excellence, dans cette vie et dans l'autre. Si les secondes noces n'étaient pas absolument interdites aux veuves, du moins peut-on assurer que, dans les mœurs germaines, elles étaient vues de très-mauvais œil. La femme mariée deux fois ne pouvait pas engager sa famille dans une nouvelle alliance, laquelle eût pu être hostile à l'alliance déjà contractée avec la famille de son premier mari. D'ailleurs, comment la Walkyrie eût-elle reconnu dans les cieux le héros unique de son cœur, si la femme ger-

maine eût compté deux époux pendant sa vie? Le guerrier n'eût pas rencontré sa compagne dans le séjour des ombres, dans le Valhol. Chez les Scythes royaux, les concubines s'enterraient vivantes avec le chef de la famille. On trouve, dans l'histoire mythologique des peuples du Nord scandinave, des traces d'une cruauté semblable. Brunhild monta volontairement sur le bûcher de Sigourd : ce fut là, au milieu des flammes qui l'entouraient, qu'elle le reconnut pour son véritable époux. L'or conquis par l'épée de Sigourd et les ornemens de Brunhild, formaient comme la base du bûcher funéraire. On connaît la coutume affreuse qui règne encore dans les Indes orientales, et qu'un esprit semblable anime et soutient.

Quand le christianisme se fut répandu parmi les Francs, la coutume des secondes noces, sans devenir nationale, fut moins généralement réprouvée. Quand la veuve voulait s'unir à un nouvel époux, il fallait que ce dernier l'achetât à son tour, comme avait fait le premier mari, *per solidum et denarium*, ainsi que l'ordonnait la loi. Telles sont les dispositions que renferme à cet égard la loi salique (1).

« Si un homme, en mourant, a laissé une veuve, et que cette veuve soit recherchée en mariage, il faut qu'avant la célébration de ce mariage, un Mal soit indiqué par le centenier ou le Tungin. Dans ce Mal, on aura soin d'élever en l'air un bouclier, et de juger trois causes. Celui qui veut épouser la veuve s'y pré-

(1) Tit. 46.

sentera avec trois sous d'or, ayant le poids exact, et avec un denier. Il amènera aussi trois témoins qui vérifieront les pièces de monnaie ; après cette vérification faite, il épousera la veuve. »

Cette indication du Mal par le Tungin, et cet appel de trois causes, avaient pour but d'exciter au plus haut degré l'attention de la parenté sur ce mariage, et s'il le fallait, sa contradiction. Les témoins, ce sont les parens qui reçoivent le sou et le denier, comme chez les Germains dont parle Tacite, ils recevaient les bœufs et les armes guerrières. Mais suivons la même loi dans son développement

« Celui qui aura épousé une veuve, sans remplir ces conditions, paiera soixante-deux sous d'or et demi à celui qui doit toucher la composition (*Reippus*), valeur de l'offense que la veuve fait à son premier époux en contractant un second mariage. »

Ce Reippus, valeur de la veuve, est une composition réelle. *Pus*, *Busse* signifie pénitence, amende, expiation. *Rei* signifie douleur, tristesse, tantôt deuil, tantôt repentir. Ce Reippus est fixé à un taux trois fois plus élevé que celui d'une vierge ; mais, comme l'observe Wiarda, c'est encore là une valeur fictive qui a peu d'importance en elle-même. Le point essentiel, c'était le consentement de la famille, qui ne recevait plus, comme dans les premières noces, la valeur d'un achat, mais une composition exigible, à cause de l'offense faite au souvenir du défunt. Aussi étaient-ce les parens mâles de ce dernier qui touchaient le Reippus; on ne le remettait pas à la parenté en masse, mais à

un parent proche. Il y a de grandes bizarreries dans les dispositions de la loi salique à ce sujet.

« Dans le cas, dit-elle, où toutes les formalités légales auront été remplies, et où celui qui devait toucher le Reippus aura accepté les trois sous d'or et le denier, le mariage pourra s'accomplir. Mais il faut distinguer avec soin les personnes auxquelles ce Reippus est dû. S'il existe des neveux, fils de la sœur, l'aîné de ces neveux doit le recevoir. A défaut de ces neveux, on le donnera à l'aîné des fils de la nièce; à défaut de ces derniers, ce sera le fils de la cousine du côté maternel; enfin, si ce dernier n'existe pas, ce sera l'oncle, frère de la mère, qui touchera la composition. »

Arrêtons-nous un moment sur ces dispositions si minutieusement singulières. Il semble, d'après elles, que le Reippus étant la composition donnée pour la faute d'une femme, il revient aux seuls descendans mâles de la ligne féminine, à l'exclusion des descendans mâles de la ligne masculine, bien que le côté des femmes n'ait aucune garantie fondée sur la terre salique, et que, sous ce rapport, il appartienne à la famille de l'époux. Se marier, c'est, pour une femme, quitter sa famille et entrer dans une famille nouvelle. Ainsi cette loi semble une leçon donnée aux femmes, qu'elle avertit de la faute attachée à un second mariage. Mais après avoir atteint, d'après le système de descendance que nous avons développé, l'oncle de la mère, le seul qui ait droit à l'héritage de la terre salique, puisqu'il peut en hériter en troisième ligne : cette même

loi suit une marche toute différente pour la distribution du Reippus.

« A défaut d'oncle, dit-elle plus bas (1), ce sera le frère du premier mari qui recevra le droit, pourvu qu'il ne vienne pas partager la succession de ce premier mari, son frère. Si le premier mari n'a pas laissé de frère, le Reippus appartiendra à celui qui se trouvera le plus rapproché du frère, d'après l'ordre de parenté indiqué précédemment, jusqu'à la sixième génération, pourvu que celui qui touche le Reippus n'ait pas à réclamer la succession du mari défunt. »

Ainsi, dans aucun cas, le fils de la veuve ne peut accepter le Reippus, composition pour l'offense de sa mère; et si ce fils est mort sans enfans mâles, et que son oncle paternel lui succède, cet oncle ne peut pas non plus le recevoir. L'oncle ne peut toucher le Reippus, que si le fils est vivant, et que l'oncle ne succède pas à l'héritage. Voici le dernier article de cette loi singulière et compliquée.

« S'il n'y a de parens qu'au-delà du sixième degré, le fisc recueillera le Reippus. »

Ainsi le fisc envahissait déjà sur l'ordre naturel, et blessait dans une partie essentielle la vieille constitution germanique. Du reste, cette action du fisc terminait les dispositions de la loi relatives à la veuve ; et dans ce cas, au lieu de se trouver sous la protection, sous le mundium d'un parent, elle passait sous le mundium spécial du roi.

(1) Tit. 46. § IX.

Chez les Germains, l'éducation des enfans mâles avait de l'analogie avec l'éducation, moins sauvage d'ailleurs, de la tribu guerrière des Achemenides parmi les Persans. C'était de cette tribu que sortait la famille royale, avec laquelle il faut bien se garder toutefois de la confondre : les Achemenides, guerriers nationaux, et qui, dans l'origine, avaient formé le fonds de la nation même, servaient de garde au monarque. Quant au jeune Germain, son éducation ne le préparait qu'au métier des armes. Dès qu'il était capable de les porter, dès qu'il pouvait soutenir le faïda, et faire lui-même la guerre, son père l'enlevait à la famille, et le conduisait solennellement au Mal du Gau, où on le reconnaissait membre de la tribu. Alors il commençait à venir au Mal, mais il ne pouvait pas encore y siéger, parce qu'il n'était pas encore Rachimbourg, c'est-à-dire en possession de son bien personnel, quoiqu'il se trouvât affranchi de toute tutelle par la présentation de son père.

La majorité, d'après Tacite, n'était pas fixée par la loi à une époque fixe. Elle dépendait de la force plus ou moins précoce du jeune homme. Mais quand le christianisme eut dominé les mœurs germaines, la loi devint plus précise à cet égard. Toutefois, il règne beaucoup de vague et d'incertitude dans les dispositions de la loi salique sur cette matière. « Si un garçon « au-dessous de douze ans commet quelque faute (1), « on ne pourra pas lui faire payer le Fred : » ce qui

(1) Tit. 26. § IX.

suppose qu'au-dessus de cet âge, on était soumis au Fred. Or, pour y être soumis, il fallait être jugé capable d'enfreindre la paix publique; il fallait avoir atteint une majorité quelconque. Mais peut-on supposer que le père émancipât son fils à un âge si précoce? Peut-on croire qu'il abandonnât son droit de mundium sur son enfant, pour le traiter en quelque manière comme un homme libre et indépendant? Comment d'ailleurs une émancipation aussi prématurée se serait-elle accordée avec l'âge plus avancé, seule époque où le Germain contractât mariage?

La mère du Germain, quoique soumise à une constante tutelle, et ne pouvant hériter, comme fille ni comme femme, des biens-fonds de la famille, était honorée par son fils. C'était de la légitimité d'une naissance libre et noble que dépendaient le sort du jeune Germain et son droit de succession. Sa mère seule, celle qui l'avait porté dans son sein, lui assurait son droit d'héritage, puisque le fils d'un homme libre et d'une femme tributaire ou esclave, devenait tributaire ou esclave lui-même. La sœur qui, par le choix d'un époux, assurait à son frère la garantie d'une famille nouvelle, était adorée de son frère. Le frère de la mère avait droit de succession à la terre salique, lorsque sa sœur n'avait pas d'enfans mâles, et que le mari de sa sœur ne laissait ni frères, ni postérité mâle de ces derniers.

Chez les Francs, comme parmi presque toutes les nations germaniques, la longueur de la chevelure était

le privilège des familles nobles, autrefois pontificales. « Si quelqu'un, dit la loi salique (1), a tué un garçon âgé de moins de douze ans, soit que cet enfant portât ou non la longue chevelure, le meurtrier paiera six cents sous d'or. » Cette composition était portée au triple de la composition ordinaire, parce que tuer un enfant, c'était étouffer dans son germe et empêcher d'éclore toute une longue postérité. Suivant les idées païennes, un tel meurtrier se trouvait responsable, pour sa part, des destinées du genre humain et de celles de l'univers, qui reposaient sur la naissance et la multiplication des hommes libres, nés de parens honorables. Au contraire, l'homme d'un âge mûr, s'il était assassiné, avait payé, du moins en partie, sa dette à la nature, et laissait une postérité capable de venger son nom, de le perpétuer et de l'agrandir.

On lit ces paroles au même titre de la même loi : « Quiconque aura coupé la chevelure d'un jeune garçon, sans la participation de ses parens, paiera quarante-cinq sous d'or. » Cet honneur attribué à une longue chevelure se rattachait sans doute à quelque partie des anciennes croyances germaniques. Chez les Chattes et les Berserkers scandinaves, les jeunes guerriers laissaient aussi croître leur barbe, pour donner à leur aspect quelque chose de plus farouche, et frapper l'ennemi de terreur.

Beaucoup de jeunes gens, à peine émancipés, quittaient le toit paternel, et, s'engageant au service d'un

(1) Tit. 26.

noble ou d'un roi, allaient courir les aventures sous la conduite d'un chef guerrier. Nous parlerons plus tard de cette jeunesse militaire, quand nous nous occuperons de l'institution du vasselage. Chez les vieux Germains, un tel vasselage ne dépassait guère les bornes de la première jeunesse. Au retour de ces expéditions guerrières, le jeune homme, qui leur devait de l'expérience, choisissait une épouse, de l'aveu et d'après l'avis de toute sa famille.

La protection et la garantie de la famille ne reposaient que sur la lignée mâle; aussi le choix d'une épouse, née libre, et dont les frères avaient de la puissance, était-il de la plus haute importance. Les beaux-frères de l'époux, appelés à l'héritage au troisième degré, formaient comme un rempart autour de lui et de sa postérité. Le nombre des descendans était, pour un Germain, l'objet d'une orgueilleuse espérance. Protéger la famille, avoir droit à sa garantie, et capacité d'héritage, ce n'était qu'une seule et même chose.

Le fils ne tenait l'héritage que de son père; mais il y avait un droit entier et absolu. Point de testament chez les Germains. Si quelque chose pouvait y ressembler, ce n'était que du consentement et sous le bon plaisir des légitimes héritiers, qui pouvaient encore, pendant une année entière, s'opposer aux volontés du mourant. Voilà pourquoi cet acte était accompagné de toutes les formalités qui se trouvent dans le titre de la loi salique, intitulé *de Affatomie*, où il s'agit de la donation qu'un homme prétendrait

faire de son *Habethum*, ou des biens acquis par lui, biens que l'on ne doit pas confondre avec d'inaliénables biens-fonds, gages de la famille.

Il faut, avant tout, que le Tungin ou centenier indique un Mal. Pour le rendre plus solennel, et pour provoquer, s'il le faut, la contradiction, on élève un bouclier dans l'air, et l'on juge trois causes. C'est absolument la même disposition que lorsqu'il était question du Reippus, ou composition payée par la veuve pour avoir le droit de convoler en secondes noces. Dans les deux cas, les héritiers légitimes avaient une année entière pour former opposition. L'homme qui, sans être l'héritier naturel du donataire, doit jouir de la donation, est ensuite introduit dans l'assemblée. Le donataire jette un rameau dans le sein de celui qui doit être l'objet de ses bienfaits, en lui disant quelles sont les choses qu'il veut lui concéder. Ce rameau est, comme nous l'avons vu, le symbole des branches de l'arbre de justice sous lequel les dieux siégeaient comme juges, *Regin*, afin de prononcer selon la loi. De là les Rachimbourgs, hommes forts, furent appelés *juges*, *Regimburgi*. Celui dans le sein duquel le rameau emblématique a été jeté, va s'établir ensuite dans la maison du donataire, où il accueille trois personnes, et se met en possession effective des objets donnés. Il est nécessaire que des témoins assistent à ces circonstances, et les attestent. Avant que les douze mois, espace de temps concédé aux héritiers légitimes pour réclamer, soient écoulés, il faut que l'homme qui aura reçu la donation représente de-

vant le roi ou dans un Mal légitime, le rameau symbolique, signe de la transmission de l'objet cédé. Là, le donataire recommencera le même acte, et jettera une seconde fois le rameau dans le sein de l'autre, sans pouvoir augmenter cependant le nombre et la valeur des objets compris dans la donation.

Des doutes viennent-ils à s'élever ensuite sur l'authenticité de la donation? Trois témoins affirmeront avec serment qu'ils étaient présens au Mal indiqué par le centenier ou le Tungin, et qu'ils ont vu le donataire jeter le rameau dont nous avons parlé. Ensuite, ils nommeront, soit celui par qui la transmission symbolique a été opérée, soit celui qui l'a reçue, et que le donataire a désigné pour lui succéder. Trois témoins nouveaux viendront ensuite affirmer avec serment que celui dans le sein duquel le rameau a été jeté a habité la maison du donataire, qu'il y a donné l'hospitalité et des alimens, au moins à trois personnes, qui, nourries à sa table, lui ont adressé leurs actions de graces. Puis trois nouveaux témoins affirmeront avec serment, qu'au Mal légitime ou devant le roi, la cérémonie s'est renouvelée, que tout le monde a vu le rameau jeté dans le sein de celui qui recevait la donation, et qui avait déjà été désigné par un acte semblable, accompli dans le Mal présidé par le Tungin. Cet ensemble de circonstances sera attesté par neuf témoins.

Il résulte évidemment de toutes ces formalités que l'héritier légitime avait droit de venir réclamer le bien dont on le frustrait. Cependant il est vraisemblable que dans le petit nombre de circonstances où

un cas pareil pouvait se présenter, tout était arrangé d'avance à l'amiable entre le mourant et ses héritiers légitimes. Ordinairement cette substitution devait tenir à quelque grand service rendu à la famille, et que le mourant voulait récompenser ainsi, de l'aveu de ses membres.

Avant de nous occuper de la succession et des lignes directes ou indirectes de l'héritage, traitons de l'héritage lui-même et de sa nature, tant mobiliaire qu'immobiliaire. La possession en biens-fonds constituait seule l'héritage réel et essentiel. C'était cette possession qui garantissait l'existence de la famille. La parenté la protégeait, parce qu'elle y trouvait sa part commune de la composition. A ces biens-fonds était attaché un inviolable droit de succession, dont le possesseur ne pouvait disposer au détriment de ses parens et de ses alliés.

La somme totale de la propriété d'un homme, comprenant les meubles et immeubles, se nommait *Al-od*, toute propriété, dont nous avons fait notre *Aleu*. Cependant ce nom semblait plus spécialement consacré aux véritables biens-fonds patrimoniaux qu'aux biens acquis, soit par la force des armes, soit par alliance; qu'aux acquêts et conquêts, genre de biens que nous distinguerons par le nom d'*Haffetom*, *Habethum*, *Affetomie*. L'aleu par excellence, les biens-fonds sur lesquels reposait la garantie de la famille, le droit de succession et celui de protection, c'était la *Terra salica*, nommée dans la loi des Ripuaires *Hereditas aviatica*: ailleurs on la nomme simplement *Terra*, la pos-

session des aïeux, le bien appartenant à la demeure; *Sala*, la salle des aïeux.

Cette terre salique, cet aleu héréditaire appartenait, non pas à une seule lignée de la famille, mais à toute la famille environnée de sa parenté. Cette dernière n'en jouissait pas, mais elle y trouvait un droit, une garantie; les biens-fonds restaient fixes et immobiles, propriété inaliénable, à moins que la famille en corps n'accédât à quelque échange. Obligés à veiller sur l'héritage, à venger l'offense du possesseur réel, à l'assister dans ses guerres, à lui prêter leur témoignage, les oncles du côté maternel, ainsi que ceux du côté paternel et leurs enfans mâles, avaient, par suite de cette obligation même, droit sur l'héritage dont ils étaient les conservateurs et les protecteurs.

Tout Germain succédait à l'héritage, dans son rang et à son degré. Ce droit était absolument fondé sur la nature, et dépendait de la manière plus ou moins étroite dont il tenait au chef de la famille; il se conformait à la circulation plus ou moins éloignée d'un sang libre, et par conséquent noble. Aussi ne possédait-on de biens-fonds qu'à titre d'héritage; c'était là l'héritage, et non la propriété. Rien ne ressemblait moins aux propriétés modernes, disponibles au gré du possesseur, ni aux terres nobiliaires inaliénables dans telle race antique: car les frères de la mère, beaux-frères de l'époux, y avaient également droit. Système grandiose que Maïer a développé avec une admirable rigueur scientifique.

Ne confondons point l'Aleu libre, possédé comme

propriété privée, consistant, soit en biens meubles, soit en acquisitions nouvelles, avec la terre salique, l'alleu héréditaire. Le droit de succession à l'un et à l'autre était régi par des principes tout différens, comme le prouve ce titre célèbre de la loi salienne et ripuaire, intitulé: *des Alleux*. Les femmes, on le sait, étaient exclues de la terre salique destinée à servir de garantie pour la protection de la famille, protection qui reposait nécessairement sur les hommes. Cependant elles ne l'étaient pas à tel point que leurs fils ne pussent hériter en certain cas, lorsque les héritiers légitimes manquaient et que le fisc n'avait pas droit à l'héritage. D'ailleurs si les biens-fonds ne revenaient pas à la femme, elle avait cependant, en sa qualité de femme libre, le droit d'exister sur la terre salique qui la nourrissait, et où elle trouvait protection sous l'égide de ses parens.

Nous serions portés à croire que pour leur part de l'alleu disponible du défunt (alleu qui n'était toutefois disponible que si un héritier légitime ne venait pas le réclamer avant une année écoulée), les fils ou les autres héritiers mâles recevaient l'armure et l'équipement du défunt avec cette partie des biens-fonds qui ne composait pas l'héritage propre, mais qui provenait, soit du butin, soit d'une acquisition légale. Si une femme mourait, ses bijoux ou ses ustensiles de ménage revenaient à ses héritières, d'après le degré de leur parenté. Nous trouvons établie, parmi diverses nations germaines, cette règle qui probablement leur fut commune à toutes.

La loi salique, au titre des Alleux, ne traite, comme elle l'indique expressément, que de cette portion de l'héritage qui ne revient pas exclusivement aux mâles. Quant à la terre salique, au bien-fonds incorporé à l'existence de la famille, elle en parle à peine. Ainsi cette loi ne fait que compléter les dispositions relatives au droit d'hérédité parmi les Saliens, dispositions qu'elle suppose établies, et qu'elle ne fixe pas. Voilà pourquoi, selon la judicieuse remarque d'Eichhorn, le frère de l'aïeul paternel n'est pas cité dans cette loi, lorsqu'elle traite du troisième degré de parenté, où il devrait trouver place; car ce frère de l'aïeul paternel, en cas d'extinction des deux lignées qui le précédaient, dans la possession de l'héritage, succédait à la terre salique dont il n'est pas question dans la loi. Aussi paraît-il qu'il ne jouissait d'aucun droit de succession pour la partie non salique ou partie mobile de la fortune. C'était sa sœur qui héritait de cette portion. Chez les Saliens et les Ripuaires, l'ordre de succession est donc, par le fondement même des dispositions, tout-à-fait identique à l'ordre établi sous ce rapport parmi les autres nations germaniques; ordre dont Tacite nous donne le type. Seulement la loi dont nous parlons, ne s'occupant pas spécialement de l'héritage salique, c'est dans Tacite et dans les autres lois des Germains qu'il faut puiser les renseignemens nécessaires pour en compléter les dispositions : à peu de différence près, il y a une harmonie parfaite entre les coutumes des Francs, à cet égard, et celles du reste des nations germaniques.

Ce point une fois éclairci, nous ne nous occuperons pas encore de l'héritage proprement nommé salique ; et nous jetterons un coup d'œil sur les dispositions que renferme le titre des alleux, titre qui ne compose pas tout le système d'hérédité salienne et ripuaire, mais qui en est le complément.

Si un homme meurt sans laisser d'enfans, son père ou sa mère lui succède.

La loi salique dit : « *Si filios non dimiserit.* » Mais les lois anciennes ne distinguent pas toujours, par cette expression, le sexe des enfans ; et la loi ripuaire, qui répète le titre des alleux, ne parle pas seulement des fils, mais des enfans des deux sexes. Il était rare qu'un tel cas se présentât : car le père vivant, toujours en possession d'une autorité patriarcale, sur son fils même émancipé, n'eût pas cédé ses biens à ce fils. Mais les lois anciennes sont pleines de ces suppositions, de ces fictions, de ces cas rares, admis cependant comme possibles. Source du sang même qui coulait dans les veines de son fils, le père devait lui succéder, s'il ne laissait pas d'enfans mâles, et les frères du défunt ne pouvaient prétendre à l'héritage, que si leur frère ne laissait vivans ni son père ni des enfans mâles. C'était là cependant ce qui arrivait presque toujours, et l'hérédité du père, succédant au fils, n'était en réalité, et presque toujours, qu'une fiction de droit.

Les frères et sœurs héritent, à défaut du père et de la mère, non pas pour l'alleu immobile, propriété des mâles, mais pour le seul alleu disponible et mobile.

S'il n'y a ni frères, ni sœurs, les sœurs du père du

défunt héritent. Ici, nous ne trouvons pas nommés les oncles, frères du père et de la mère, parce qu'ils ont droit à la terre salique seule, terre à laquelle les femmes ne peuvent prétendre.

Les sœurs de la mère succèdent au défunt, à défaut des sœurs du père. C'est une suite nécessaire de cette loi d'équité, qui veut que le sexe éternellement protégé, le sexe faible, ne soit pas entièrement sacrifié. Privé des biens-fonds héréditaires, appartenant à la lignée mâle comme garantie du lien de famille et de parenté, il fallait qu'une compensation vînt adoucir pour lui cette rigueur des coutumes.

Enfin, à défaut de tous ces parens, la portion non héréditaire de l'alleu revenait aux plus proches, dans la ligne paternelle.

D'après ces dispositions, il paraîtrait que les petits fils se trouvaient exclus de cette espèce de succession par les frères et sœurs de leurs grands parens; ce qui ne pouvait arriver quant à l'héritage salique, interdit aux femmes. L'explication que nous avons donnée rend toute cette partie de la loi salique raisonnable et intelligible. Sans cette explication, elle deviendrait un chaos de contradictions indéchiffrables, comme le prouvent les inutiles efforts de Wiarda pour l'éclaircir.

Pour bien comprendre certains points obscurs de ce titre de la loi salique, il faut consulter le titre de la loi des Ripuaires, où les mêmes dispositions sont reproduites. Ainsi, elle fait héritier, non l'un après l'autre, mais au même degré, le frère et la sœur de la mère et du père d'un défunt; quand le der-

nier n'a point laissé de père, de mère, de frère, ni de sœur. Elle ajoute ensuite que le plus proche parent héritera jusqu'à la cinquième génération. Peut-être le fisc, interrompant alors l'ordre d'hérédité naturelle, se substituait-il aux héritiers qui pouvaient se présenter au-delà.

Chez les Germains, l'ordre de succession reposait sur une seule base, la transmission du sang; mais il suivait une marche diverse, quant à l'alleu immuable et quant à l'autre alleu qui était disponible, pourvu que les autres héritiers légitimes ne formassent pas opposition à l'extradition de ce dernier. La propriété disponible appartenait à son possesseur d'une manière indépendante de l'héritage même, de la terre salique, de la propriété inaliénable, qui devait éternellement, demeurer au sein de la famille, comme garantie et sûreté de ses membres. Il n'y avait aucune nécessité à constituer en héritage ce bien amovible, mais les héritiers légitimes pouvaient, avant une année, annuler toute donation faite par un mourant à leur préjudice. Dans la propriété disponible, on n'épuisait pas, pour ainsi dire, les droits du sang dans une seule et même descendance, mais on les concentrait dans les rangs des vivans. Dans la propriété foncière, dans l'alleu immuable, au contraire, la propriété descendait de petit-fils en petit-fils, jusqu'à extinction de la lignée, avant qu'elle pût passer aux frères du possesseur ou à leur lignée. Si cette dernière se trouvait épuisée dans sa descendance mâle, alors, seulement, elle donnait accès aux oncles du possesseur dans la ligne paternelle

et la ligne maternelle. L'alleu disponible, n'étant pas le gage de la race et de la parenté, ne passait pas aux petits-fils, du moins directement : il allait du fils au frère, du frère à la sœur, et ainsi de suite, en supprimant de cette liste l'oncle maternel.

Ainsi l'*héritage*, le fonds, la terre salique se transmettait de mâle en mâle aux descendans du possesseur. Rien ne rappelait chez les Germains le droit de primogéniture. Les frères partageaient le même bien, qui demeurait comme garantie dans la famille, pour ne jamais sortir de son sein. La première descendance épuisée, c'étaient le frère et sa descendance, c'étaient l'oncle paternel et maternel et leur descendance, qui héritaient et y conservaient un droit de garantie. Il est donc probable, ou plutôt il résulte nécessairement de cet état de choses, que les frères, possédant un même fonds de propriété, y vivaient en commun, tout en le partageant, et n'allaient pas au dehors fonder des races nouvelles. Les sœurs devenaient seules étrangères à leur famille; mais aussi, en se mariant, elles donnaient à leurs frères accès et droit de garantie dans la famille de leurs époux.

Il n'y avait donc ni majorats, ni primogéniture, ni substitution d'aucun genre ; ces complications d'origine romaine, étrangères aux mœurs germaniques, ne s'introduisirent que plus tard dans le régime féodal des bénéfices. Au sein de la famille régnait un ordre parfait; chacun y trouvait sa place, jusque dans le dernier degré de parenté, qui donnait droit à se ranger parmi le reste des membres de la famille. Comme

rien n'était plus simple et plus palpable que le principe de la transmission du sang, base de cette législation, il ne pouvait y avoir de procès. D'abord les héritiers, c'étaient les fils tous ensemble. Leur sang s'était-il épuisé? on remontait jusqu'aux frères du possesseur, lesquels héritaient tous à la fois dans leur descendance mâle. Cette dernière venait-elle à manquer? on avait recours aux oncles paternels et maternels du possesseur, lesquels héritaient dans la ligne mâle, d'après le même principe. Il est vrai que l'oncle maternel, n'ayant de commun avec la famille que le sang de sa sœur, aïeule du défunt, était dans le fait un étranger. Mais c'était là une exception unique, motivée, comme nous l'avons vu, par le désir d'étendre et de consolider sur une parenté puissante, la sûreté de la famille. On ne donnait pas d'ailleurs de suite à cette exception qui demeurait unique et ne prenait aucune extension quant aux autres degrés.

Tacite, qui cependant ignorait la différence de l'alleu mobile et de l'alleu incommutable, nous a fait connaître la succession salique, la seule qui fût parvenue jusqu'à lui. C'était là le point culminant du système, celui sur lequel la terre salique reposait. Plus les dispositions de cette hérédité choquaient les données romaines, plus l'esprit de l'historien devait en être frappé.

Nous avons vu que la famille et la parenté étaient forcées de servir de cojurans à un membre de l'association inculpé, d'attester son innocence, et de payer sa composition, s'il était coupable. Les Saliens, comme les autres Francs, avaient cette coutume. Quiconque

brisait son lien de famille, renonçait au droit de prêter serment avec elle, quand un de ses membres était l'objet d'une injuste accusation (1). La famille se partageait la composition, due pour meurtre d'un homme ou d'une femme appartenant à la famille. Si le père, possesseur actuel du bien salique, était assassiné, ses fils se partageaient une des moitiés du leudis : l'autre moitié revenait aux parens proches des deux côtés, aux frères paternels et maternels, héritiers à titre égal, mais suivant leur degré, de la terre salique (2). On voit encore ici, après cette transmission de l'héritage, le fisc s'interposer, et par cette innovation interrompre le cours de la succession naturelle. Il en était vraisemblablement alors (selon Wiarda) comme dans le cas où une veuve se remariant payait la composition, qui, après le sixième degré de parenté épuisé, tombait dans le fisc, par une contradiction évidente avec le génie de la vieille constitution germaine. Dans celle-ci, il n'y avait pas de fiscalité proprement dite, bien que l'on payât un *fred* pour infraction à la paix populaire, et que ce fred fût dû soit au roi, soit à l'Asega, président du Mal légitime, soit au centenier, président du Mal inférieur. Les femmes devaient naturellement être privées du droit de toucher l'argent, produit des amendes ou compositions, puisqu'elles n'héritaient pas de la terre salique, sur le fonds de laquelle se trouvait garantie et assurée toute composition due par la famille, ou réclamée par elle.

(1) Lex sal. tit. 63.
(2) Tit. 65.

Dans le système de la transmission immédiate du sang, les parens et leurs fils formaient ensemble la première et la plus étroite des parentés. C'était la parenté naturelle, le *sifscip* (en allemand moderne *sippschaft*); elle demeurait la même, tout en s'étendant jusqu'aux arrière-petits-fils des petits-fils, en un mot, jusqu'à l'entier épuisement du sang dans la postérité mâle. Les mariages, tout en introduisant dans cette descendance un sang étranger, ne l'empêchent pas d'être pure, directe, progressive, et non décroissante. Le droit exclusif à l'héritage ne meurt que dans le cas où ce sang de l'aïeul, transmis de fils en fils, vient à se tarir. On a posé le problème suivant : Supposé qu'un possesseur eût laissé en mourant un fils, son héritier propre, un petit-fils, né d'un autre de ses enfans morts, enfin un arrière-petit-fils, héritier d'un père et d'un grand-père morts : que serait-il arrivé? Le fils vivant aurait-il seul eu droit à l'héritage? Problème facile à résoudre. Le fils du mort est de sa parenté propre. Il n'en est pas de même de son petit-fils, encore moins de son arrière-petit-fils. Le frère, et non le fils du frère, était membre de la parenté la plus proche. L'oncle survivant, les neveux n'entraient point en partage de l'héritage du père de leur oncle. C'était donc le fils du défunt qui seul héritait, à l'exclusion des enfans et petits-enfans de ses frères décédés. Il en était de même du frère du défunt, héritier naturel du défunt qui ne laissait pas d'enfans ; il excluait de la succession les enfans ou petits-enfans de ses autres frères morts avant lui. La plus proche

parenté décidait seule alors du droit de succession.

Si la descendance directe du défunt se trouve épuisée, la succession remonte alors à ses frères, et aux descendans mâles de ces frères. Ceux-là partagent ensemble également la possession inaliénable et totale du bien-fonds. Tant que leur sang ne se tarit pas, leur descendance exclut de l'héritage tout autre membre de la parenté.

Une question que l'on a proposée, est facile à résoudre, d'après les principes que Maïer a posés dans leur rigueur la plus scientifique et la plus complète. Un homme meurt; il laisse à la fois un petit-fils et un frère : ou bien il laisse le petit-fils d'un frère, et le frère de son père : dans un de ces cas, l'héritier sera-t-il le frère ou le petit-fils? Dans le second, sera-ce le neveu ou l'oncle? Il est évident que le petit-fils, dans les veines duquel coule le propre sang du défunt, exclut le frère, dans le premier cas; et que dans le second le neveu exclut l'oncle, puisque l'héritage dépend de la proximité du sang, et que l'on est toujours plus proche parent de son frère ou de ses fils que de son oncle et de ses fils.

Si la postérité mâle directe et celle des frères se trouvent éteintes, la succession remonte aux frères du père et de la mère ou à leurs descendans mâles. C'était là ce qui formait le troisième degré de parenté (*sipscip*). Les frères du côté maternel, alliés étrangers réunis à la famille par le mariage de la sœur, étaient les *Magen*, ou parens, lesquels composaient avec le reste de la famille une *Magscip*, parenté dans le sens du mot le plus

étendu, puisque jamais elle ne pouvait s'étendre au-delà des frères de l'épouse, beaux-frères de l'époux, oncles maternels des enfans. Dans un certain sens, tout le Sipscip, tout le système de la famille formait une Magscip, une parenté. Il y avait les *Schwertmagen*, parens de l'épée; les *Spillmagen*, parens du côté des femmes; puis les parens éloignés, *Nagelmagen*, parens de l'ongle, formant la dernière limite, placés à l'extrémité de la parenté, comme l'ongle est placé à l'extrémité du corps. C'étaient les frères de la mère du chef de la famille, lesquels héritaient en troisième ligne, conjointement avec les frères du côté paternel.

Si le Germain mourait sans postérité mâle, et qu'il n'y eût pas de descendance mâle des frères de celui qui lui avait transmis le bien, son plus proche parent alors était l'oncle de son père ou de sa mère, de ceux à qui la terre avait appartenu dans l'origine. On voyait donc ces oncles ou leurs descendans mâles se présenter au troisième degré de l'héritage. La première parenté, celle du mort; la seconde, celle de son père, de sa mère ou de ses aïeux étaient toutes deux épuisées. Il ne restait que la parenté de ses grands-pères des deux côtés ou des aïeux de ses aïeux aussi haut que l'on peut remonter dans leur famille. Ainsi leur descendance mâle était appelée à la succession. Notons ici cet orgueil des familles germaines, toutes d'origine guerrière, et qui avaient grand soin de conserver leur généalogie non-seulement dans les races nobles, mais dans les races simplement libres. Des bardes, ou scaldes domestiques, sem-

blables aux Bhats, conservateurs de la généalogie des guerriers indiens, et aux bardes celtiques, transmettaient, de père en fils, l'illustration de ces races et la chronique de leur exacte descendance. Si celles des Francs se sont éteintes, c'est-à-dire si elles ne sont pas parvenues jusqu'à nous, l'introduction du christianisme en est cause. Comme toutes les races nobles descendaient d'origine céleste, et que, d'ailleurs, les bardes étaient membres du sacerdoce païen, on vit ces derniers s'évanouir quand le christianisme vint à s'étendre; et bientôt disparurent avec eux les antiques généalogies, toutes entachées d'une mythologie profane et impie. Elles nous ont été conservées dans le nord scandinave, où les scaldes s'étaient perpétués sous l'empire du christianisme, et chez les Celtes, où les bardes revêtirent d'une forme chrétienne les vieux rits païens.

Cette perpétuelle commémoration des ancêtres est la principale raison de la certitude avec laquelle les biens de la famille se transmettaient héréditairement chez les Germains. La généalogie de chaque race était vivante dans la tradition du barde, du généalogiste, tantôt membre de la famille, tantôt étranger à cette famille. Quand le barde n'appartenait point à la parenté, comme cela arrivait dans beaucoup de familles nobiliaires et royales, la généalogie se conservait beaucoup mieux. A cet égard, les bardes furent remplacés dans la suite par les moines ou chroniqueurs.

La femme n'héritait jamais, comme on le sait déjà, de la terre salique. Cependant le frère de la mère, par

une infraction réelle au principe, pouvait hériter en troisième ligne, comme il tenait à la famille par sa sœur. Mais sur cette infraction reposait la force de l'alliance, le secours apporté par le beau-frère à la nouvelle famille dans laquelle sa sœur était entrée; et, d'après le système germanique, il lui fallait une garantie d'héritage pour consolider cette assistance. L'oncle, frère de la mère, tenait à son neveu par sa sœur. Il le protégeait de ses armes et trouvait une garantie dans son héritage; aussi le neveu s'armait-il pour son oncle, quand le cas venait à échoir. Quant aux beaux-frères, ils n'avaient les uns envers les autres aucune obligation mutuelle; elle n'existait qu'entre leurs enfans, en lignée mâle. Cependant, par la même raison que l'oncle maternel protégeait le fils de sa sœur, quelque chose de cette protection rejaillissait nécessairement sur le père de ce fils, sur l'époux de la sœur. Ainsi point de garantie, point d'héritage entre beaux-frères; il n'y en avait qu'entre leurs enfans.

Nous lisons dans Tacite que les frères traitaient avec les plus grands égards les enfans mâles nés de leur sœur. C'est, comme on l'a vu plus haut, parce que le frère était appelé à défendre le fils de sa sœur, ou à lui succéder à défaut d'héritiers plus légitimes et plus directs. Aussi exigeait-on du Germain, qu'il donnât en otage plutôt le fils de sa sœur que son propre fils, parce qu'il héritait de ce neveu et ne pouvait hériter de ce fils. Quiconque donnait un otage prenait l'engagement sacré de le délivrer. Les parens d'un jeune homme avaient un aussi vif intérêt à bien traiter leurs

beaux-frères, protecteurs naturels du jeune homme en question, que ces derniers avaient intérêt à protéger leur neveu.

La succession rentrait exclusivement dans la ligne masculine (où le sang paternel circulait d'une manière quelconque), toutes les fois que la troisième lignée n'offrait pas d'hommes habiles à succéder. Dès lors on ne déviait plus de ce grand principe qui excluait les femmes de la succession à la terre salique, principe dont on ne s'était departi qu'en faveur de l'oncle maternel. Tout doit faire supposer qu'en l'absence d'enfans mâles, du côté du père, du frere ou des oncles, ou de leur descendans, les fils des sœurs étaient appelés à hériter de la terre salique. Mais dans cet embranchement immense et complexe de la famille, dans cette parenté si nombreuse, dont tous les rameaux s'enlaçaient comme les branches d'une forêt vierge, comment la descendance mâle pouvait-elle dépérir et manquer tout-à-coup? Comment, dans l'ordre naturel des choses, était-il possible que rien de pareil arrivât, à moins que la guerre ou la peste n'eussent balayé des races entières?

Mais quand les nations germaniques s'établirent dans l'empire romain, le fisc ne raisonna pas ainsi. Le principe romain de l'autorité de l'Etat fut adopté. Il importait aux princes francs, saxons, goths, bourguignons, suèves, vandales, lombards, de le faire prédominer autant que possible. Nous avons vu comment on y fit servir le régime féodal, au moyen du graphion et de la paix du roi. La fiscalité y concourut

à son tour. Inspirée par le génie des institutions romaines, elle empiéta sur la constitution de la famille, indiqua un nombre fixe et déterminé de degrés de parenté habiles à recueillir la succession, et, après le sixième degré, se substitua à l'ordre naturel des choses, en intervenant dans l'héritage des alleux disponibles, devenus vacans par la mort de ceux qui chez les Saliens (probablement comme chez les Ripuaires), s'y trouvaient appelés en sixième ligne. Toutefois, il est difficile de supposer qu'une pareille usurpation eût pu se réaliser au même degré par rapport à la terre salique.

(*La suite au numéro prochain.*)

POÉSIE.

THÉATRE INDIEN.

Analyse du Mrichchakati, *comédie indienne, composée par le roi Soudraka, avant l'ère chrétienne.*

Ce drame, si curieux déjà par l'extrême habileté avec lequel il est conduit, se fait remarquer en outre par le système singulier de sa composition: c'est un compromis véritable entre le double génie de la comédie classique, telle que nous l'offrent Térence et Ménandre, et de la comédie romantique de Shakspeare et Calderon.

Pour la partie matérielle, le théâtre indien semble s'être rapproché singulièrement du théâtre grec, acteurs et spectateurs paraissent avoir suivi les mêmes erremens sur les bords du Gange et dans Athènes. La scène indienne offrait la perspective d'une vaste enceinte, où l'œil découvrait à la fois l'intérieur de plusieurs maisons. Sans doute tout ne se passait pas

sous les regards du spectateur; mais aussi bien des détails, que l'arrangement des théâtres modernes nous force à rejeter dans l'ombre, pouvaient se réaliser sur la scène, et concourir à la vraisemblance de l'ensemble. Si nous nous élevons de cette partie purement technique de l'art, au génie même de la composition, nous nous trouverons transportés par la poésie dramatique indienne de l'époque que je signale, dans une sphère de raffinement et de civilisation qui rappelle Térence et Ménandre, où règne une morale souvent bienveillante et douce, mais où peu de choses sont en rapport avec l'austère majesté des mœurs héroïques. La comédie indienne, comme la comédie hellénique, nous fait vivre au milieu des hétaïres, libres compagnes, courtisanes voluptueuses sans être ignobles. Quant à l'intérêt, à la variété de l'action, même à la peinture des caractères, il nous semble que toute la différence est en faveur de la comédie indienne.

La conduite du drame dont je parle est essentiellement romantique. Une double intrigue s'y trouve tissue avec beaucoup d'art; et la critique ne peut reprocher à l'auteur que des taches peu importantes, trop peu de soin à faire disparaître son échafaudage, et à voiler la charpente de son action, quelque chose de trop nu dans la manière de présenter les ressorts de son roman, et de laisser apercevoir le mécanisme de sa pièce. On reconnaît évidemment que le roi Soudraka vivait à cette époque intermédiaire où la comédie n'était ni grossière ni très-perfectionnée, époque moyenne éga-

lement éloignée de la rudesse primitive et du dernier raffinement de l'art. Plaute nous offrirait un exemple appartenant à la même époque, si nous ne trouvions chez lui une grossièreté absolument étrangère au roi Soudraka, qui le dépasse d'ailleurs infiniment par le talent de style et d'exécution, ainsi que par la manière de concevoir son sujet. Shakspeare a quelques-unes de ces imperfections de mécanisme, que Calderon a su éviter complètement, sans être pour cela plus grand ni plus parfait.

Identique par l'éducation comme par la position sociale avec l'hétaïre grecque, la courtisane indienne l'emporte cependant sur cette dernière, par une tendresse plus pure, plus dévouée, dont les élans atteignent quelquefois la sublimité de l'abnégation la plus noble et la plus complète. Je doute qu'Aspasie elle-même, avec tout son art et la culture brillante de son esprit, ait offert ce rare assemblage de sentimens délicats et exaltés que présente Vasantasena dans la pièce dont nous offrirons bientôt l'analyse. C'est une volupté infiniment gracieuse, mêlée d'une pudeur vraiment enchanteresse, pudeur qui paraîtra plus ravissante encore si l'on se reporte à l'époque où vivait le poëte, au milieu des mœurs du paganisme, et deux mille ans avant nous. Cependant ces courtisanes, que la moralité grecque ne réprouve pas, sont à la fois admises et censurées par l'austérité des Brahmanes. On voit quelquefois, dans la pièce dont nous parlons, Vasantasena et les femmes qui l'environnent traitées aussi durement que nos courtisanes des pays chré-

tiens le seraient aujourd'hui par la voix populaire. Étrange contradiction ! Les prêtresses de l'amour, ces filles consacrées au service des dieux, ces femmes que l'on voit apparaître dans les temples, sous le costume des danseuses célestes, sont maudites par les Brahmanes, et peuvent cependant s'unir à eux. Le héros du drame, Charudatta, Brahmane plein de vertu et de piété, devient l'époux de sa maîtresse, la courtisane Vasantasena. La première et légitime femme du pontife consent à devenir la sœur de la nouvelle mariée. Comme dans le drame de Stella, par Goëthe, et dans le roman d'*Iu-Kiao-Li*, un hymen, formé avec la nouvelle épouse, ne fait que compléter et couronner le mariage contracté avec la première ; les anciens nœuds, au lieu de se briser, se resserrent. Si notre sentiment moral est trop vivement blessé de cette bigamie autorisée, c'est que, fidèles aux mœurs et aux croyances de notre époque et de nos régions, nous oublions, et la tente du patriarche, et l'état des femmes parmi les peuples primitifs, et les harems mahométans, où la polygamie règne avec une force, et se livre à des excès inconnus aux peuples idolâtres de l'antique Orient.

Ainsi, malgré la situation sociale de Vasantasena, nous admirons en elle toute la pudeur, toute la modestie, et, pour ainsi dire, toute la virginité des jeunes filles chrétiennes. Rien chez le roi Soudraka ne nous rappelle l'antique nudité de Ménandre ou de Térence, moins encore le cynisme de Plaute. Ce poëte trouve sur sa palette des teintes délicates et tendres, qui se

rapprochent de celles qu'ont employées les peintres de Françoise de Rimini, de Juliette, de Desdémone et d'Imogène, de Marguerite et de Claire, dans Faust, caractères d'une exquise et virginale fraîcheur, dont la comédie classique ne présente aucun exemple. Ajoutons que le style de l'auteur indien, tout en rappelant la comédie domestique des Hellènes, par la nudité élégante de l'expression, se rapproche également par la force de l'inspiration poétique des élans hardis et des admirables richesses d'imagination que déploient Calderon et Shakspeare. L'harmonie de la transition entre ces deux genres de style était difficile et délicate : on ne peut en juger d'après une traduction en langue européenne ; mais on est tenté de le supposer, car Soudraka montre beaucoup moins de raideur qu'Eschyle et surtout que notre grand Corneille. D'ailleurs, le traducteur, homme de mérite, mais que la nature n'a pas doué comme les W. Jones et les Schlegel, du rare talent de deviner sous l'écorce des idiomes les plus étrangers le parfum poétique, affirme que la diction originale de Soudraka, sans offrir le modèle d'une perfection complète, présente cependant un exemple de sanskrit travaillé avec un rare bonheur.

Nous l'avons déjà dit, la comédie du prince indien, par le genre même de l'action, se nommerait plutôt dans notre moderne nomenclature, œuvre romantique qu'œuvre classique ; non-seulement le style s'y élève par accès, mais cette exaltation se communique au fond de l'action même, et de scènes de gaieté, de

peintures de mœurs et de caractères, l'auteur passe sans peine à la sombre grandeur de la tragédie ; la terreur et la pitié y sont même portées au degré le plus haut.

Il y a un pathétique déchirant, une sublime peinture de la grandeur d'ame, de la pieuse et noble abnégation de soi-même dans les scènes où Vasantasena est assassinée, quoiqu'on la sauve plus tard ; dans celles où Charudatta, son amant, accusé du crime, est traîné au lieu du supplice. Un degré de profondeur et de hauteur de plus, quelque chose de plus complet et de plus énergique dans l'exécution de situations d'ailleurs pensées et esquissées avec une largeur grandiose, et Soudraka eût pris sa place près de Shakspeare et de Sophocle ; ni l'un ni l'autre n'eussent enfoncé d'une main plus hardie et retourné avec plus de vigueur le poignard tragique dans les entrailles de l'homme. Chez l'auteur indien, toutes ces beautés sont développées sans avoir atteint leur déploiement complet, leur maturité la plus entière. Mais il est temps de nous occuper de l'analyse de la pièce même.

Un roi que l'auteur laisse derrière la scène et dont le nom est Palaka, gouverne dans la cité d'Oujjajini, l'Ozène des anciens, située dans la province de Malva. Il opprime les Brahmanes ; et plusieurs données assez vagues d'ailleurs, font présumer qu'il favorise les Bouddhistes, ces ennemis de l'esprit de caste et de famille, ces fauteurs d'une hiérarchie pontificale fondée sur l'égalité des rangs. Un oracle lui a prédit qu'un homme d'une force gigantesque, nommé Aryaka, doit le

détrôner. Le roi le jette dans les fers, dont il parvient enfin à se délivrer, comme nous le verrons plus tard.

Ce roi a pour beau-frère Samsthanaka, monstre de cruauté et d'impudicité, caractère dont le traducteur anglais a raison d'admirer le développement : être d'une bassesse telle qu'on ne pourrait en supporter la peinture, si sa frivolité ne faisait pardonner sa bêtise, et si le ridicule ne se mêlait à sa méchanceté. Comme sa scélératesse est sans profondeur, elle amuse; on rit de ce coquin naïf et léger. Un art singulier du poète, a su rendre cet être malfaisant risible plutôt que nuisible. Grace à cette habileté, on ne s'afflige pas de l'indulgence extrême de Charudatta, lorsque ce dernier, long-temps victime de la malice infernale du prince, qui l'a fait traîner à la mort, pardonne à son oppresseur, que le peuple révolté met à sa merci. On sent alors que ce méchant homme ne peut plus nuire, que jamais il ne se relèvera de sa déchéance, que le pouvoir est à jamais tombé de ses mains : on se confie à la vengeance céleste et on l'abandonne à son sort. Caractère digne de la profonde habileté de Shakspeare, ou de cette plume délicate qui sut nous initier aux mystères de la cruauté naissante dans l'ame du jeune Néron et nous faire pénétrer dans ces abîmes de scélératesse que renferme l'ame de Narcisse.

L'odieux amour de Samsthanaka poursuit la jeune Vasantasena, l'amie du Brahmane Charudatta. Elle le méprise, et préfère la pauvreté de l'homme vertueux à l'opulence du prince souillé de vices; la flamme grossière et insultante de ce dernier se change bientôt en

ardente haine. Par un hasard malheureux qui sert de nœud à la double intrigue de la pièce et que j'expliquerai bientôt, Vasantasena tombe entre ses mains. Il veut l'assassiner; elle passe pour morte; il accuse de ce crime Charudatta, son amant; et, en effet, une singulière combinaison de circonstances se réunit pour faire croire que le Brahmane s'est rendu coupable du forfait pour soulager son indigence et s'emparer de ce que possédait sa maîtresse. Une espèce d'évidence accable l'innocent Brahmane, et malgré l'intérêt que lui portent ses juges, il est condamné à mort et conduit au lieu du sacrifice, victime offerte à la vengeance des dieux Le mode de supplice rappelle le genre d'exécution usité parmi les Romains et celui que pratiquaient les Germains et les Celtes. Cependant le gigantesque Ariaka triomphe; Palaka est précipité du trône par ce pâtre, qui a su briser ses fers. Au moment où le glaive brille sur la tête du Brahmane, le beau-frère du roi est arrêté et conduit aux pieds de sa victime. Il reçoit son pardon de ce généreux ennemi; Vasantasena est rendue à son amour, et entre dans sa famille en qualité de seconde et légitime épouse.

Parlons maintenant de l'intrigue qui vient compliquer le nœud du drame, et enlacer du même réseau l'action double qui aboutit, comme nous l'avons déjà dit, au même dénouement : combinaison très-habile, puisque la chute du tyran est le seul événement qui rende possible le bonheur du héros de la pièce. Pendant que Vasantasena se trouve chez son amant, un orage survient; elle attend, pour quitter la demeure

du Brahmane, l'arrivée de son char, dont les épais rideaux doivent la cacher aux regards du peuple. Mais comme tout est tumulte dans la ville, où les soldats poursuivent avec violence le pâtre Aryaka, objet des terreurs du monarque, la voie publique se trouve encombrée, et cette confusion générale fait qu'un autre char, celui du beau-frère du roi, s'arrête devant la porte du Brahmane. Vasantasena y entre et s'y place sans soupçonner aucun danger. Ce char la conduit en présence de Samsthanaka, qui éloigne ses serviteurs auxquels il avait vainement proposé de l'égorger, et se charge lui-même du meurtre. Comme elle vient de la demeure de Charudatta, il profite de quelques circonstances particulières pour accuser ce Brahmane d'avoir assassiné sa maîtresse.

Cependant, au milieu de la confusion, Aryaka, que l'on poursuit, est entré à tout hasard dans le palanquin de Vasantasena, et se trouve ainsi conduit au lieu du rendez-vous qu'elle a donné à Charudatta. Ce dernier, qu'Aryaka y rencontre, a la générosité de protéger, au péril de ses jours, le pâtre poursuivi. Enfin, ce dernier monte sur le trône, et se souvient du Brahmane bienfaisant qui l'a sauvé.

Peut-être ce quiproquo des deux chars est-il au-dessous de la dignité tragique; mais la pièce de Soudraka est une comédie. D'ailleurs n'est-ce pas sur de semblables méprises que roule toute l'action d'un grand nombre de pièces modernes, justement célèbres? Avouons toutefois qu'un poète ferait mieux d'éloigner scrupuleusement le hasard de toute combi-

naison qui reposerait sur une série de méprises tragiques, et non sur des données simplement comiques, quoique puisées dans la nature humaine. Là est le défaut du drame. Mais comme l'exécution en est très-habile, ce défaut est assez voilé pour que l'on n'y trouve rien de réellement choquant.

Le même drame s'anime d'une foule de personnages, tous intéressans pour l'observation des mœurs. A leur tête apparaît Charudatta, ruiné par ses profusions généreuses, son dévouement au bonheur de ses amis, et à l'embellissement de sa ville natale. La même grandeur, la même noblesse d'ame qui le caractérisaient dans l'opulence, l'accompagnent dans la pauvreté. Jamais il ne s'abaisse à recourir aux autres pour soulager sa misère. La populace des parasites l'abandonne, mais le respect du peuple lui reste. Un ami fidele, Maitreya, lui consacre sa vie, et se montre prêt à se dévouer à son sort. Lorsque la cassette que Vasantasena a confiée au Brahmane, se trouvant dérobée, fait peser sur lui une accusation de vol, son épouse met en gage, pour le sauver, sa fortune personnelle, tous les bijoux qu'elle possède. Accusé du meurtre de sa maîtresse, sa femme ne veut pas lui survivre, et monte volontairement sur le bûcher. En même temps Vasantasena met à l'épreuve la plus délicate son désintéressement, et la noblesse de son ame ; il sort victorieux de cette épreuve, et elle s'attache à jamais à sa destinée. Le rôle de Charudatta est plein d'une touchante élévation ; on n'est désagréablement surpris que par cette singularité du double hymen, si

peu en harmonie avec nos idées chrétiennes. Si, comme on ne peut en douter, l'ame de Vasantasena est délicate et pure, comment ne craint-elle pas d'enlever à la légitime épouse une partie des affections de son époux? Comment le vertueux Charudatta, touché de la dignité et du dévouement de sa femme légitime, peut-il nourrir une flamme criminelle pour la courtisane Vasantasena? Toutes ces questions naissent des mœurs chrétiennes, et ce ne sont point elles que le poète nous offre. D'ailleurs il a eu l'adresse de rejeter au fond de son tableau la première épouse du Brahmane. Ajoutons que Charudatta, dans son amour, n'est point un soupirant de comédie. On voit moins en lui l'amant que le Brahmane infortuné, grand dans l'indigence, inébranlable dans le malheur, et cette manière de développer son caractère, prouve l'art du poète. La passion de la charmante Vasantasena anime seule les scènes d'amour, et si l'on aperçoit une légère nuance de froideur dans l'accueil fait par l'épouse de Charudatta à sa rivale; comme cette dernière ne cherche ni à blesser l'autre, ni à primer sur elle, ni à l'opprimer, on s'étonne moins de les voir ensuite s'entendre, s'unir, et vivre comme sœurs. Sous ce rapport, notre délicatesse est bien mieux ménagée dans le Mrichchakati que dans Stella et dans le roman, si curieux d'ailleurs, d'*Iu-Kiao-Li*.

Un assez vif sentiment d'équité chez les courtisans du prince Samsthanaka, une assez grande indépendance chez les juges, que son influence fait cependant trembler, nous porteraient à bien penser de la

moralité générale du temps où le roi Soudraka écrivait. Il y a là de la fierté, un noble respect de la dignité humaine. Si ce n'est pas l'héroïsme des siècles du Ramayana et du Mahabharata, grands poëmes épiques de l'Inde, ce ne sont pas non plus la corruption, l'abjection des temps postérieurs. On reconnaît certaines traces de générosité dans la manière dont sont tracés les personnages des classes inférieures et même des castes réprouvées, tels que deux Tchandalas (Parias), exécuteurs des hautes-œuvres. Il semble que, dans cette abnégation des préjugés de caste, on retrouve une sorte d'influence bouddhique. Quelques esclaves se relèvent de l'ignoble abaissement où leur condition les plonge par la grandeur du sentiment qui les anime; ils savent se faire honorer. D'un autre côté, des scènes de tripot, telles que les maisons de jeu de nos grandes villes peuvent seules en offrir le modèle, attestent une grande dépravation de mœurs. Mais ce qui, dans le drame indien, prouve le plus en faveur de ce peuple, ce sont les constans témoignages d'affection et de dévouement que les inférieurs y donnent à leurs maîtres; le caractère national se relève ainsi; et l'on voit avec surprise des sentimens d'une délicatesse peu commune se mêler aux vices dont il est d'ailleurs entaché.

Ce reflet naïf des mœurs sociales, reflet qui rend si intéressante l'étude du théâtre chez les anciens peuples, anime le drame indien; on y voit ce que peuvent sur le naturel des hommes, naturel dont l'identité est universelle, les préjugés de caste, de religion, de convenances, de société. La doctrine de la migration des

ames s'y montre sous des couleurs favorables. L'esclave, l'homme de caste réprouvé, se considérant comme puni des fautes d'une vie antérieure, causes de leur servitude ou de leur abaissement actuels, s'efforcent de se réhabiliter par la vertu, par la patience. Ils sont sûrs, après avoir vécu selon la loi, d'atteindre le rang de Brahmane dans une nouvelle renaissance; et, si la vie du Brahmane est vertueuse, le ciel s'ouvre pour lui. Au contraire, le prince vicieux, le Brahmane dépravé, quand ils reparaissent sur la terre sous une forme nouvelle, deviennent, à leur tour, esclaves, exécuteurs des hautes-œuvres, Tchandalas. Que l'on pense comme on voudra sur cette doctrine; qu'on la juge de manière ou d'autre; que l'on raisonne à perte de vue sur l'origine d'un préjugé qui dans aucune région païenne ne se montra plus oppressif que dans l'Inde; il n'en sera pas moins vrai que, dans ce pays même, où l'homme de caste supérieure se croit souillé par l'attouchement de l'esclave et de l'affranchi, leur condition est infiniment préférable à celle de l'esclave parmi les autres peuples du paganisme. Comparez au langage de l'esclave antique celui de l'esclave indien, non-seulement dans la vie réelle, mais sur la scène où le roi Soudraka en offre l'image naïve; opposez même aux plus abjects des ilotes anciens le Tchandala, beaucoup plus misérable, puisqu'il est un objet d'horreur et de dégoût. Dans l'Inde, l'homme de ces castes malheureuses peut être traité sans barbarie, estimé même en quelque sorte; rien ne l'oblige à ramper aux pieds de son maître encore enfant, à satisfaire à

tous ses caprices. Le valet de la comédie classique est, au contraire, fripon par nécessité et par état; plus il est coquin, plus on le croit fidèle; il faut qu'il soit un misérable, qu'il excuse, serve et pallie les débauches du maître. Ainsi la balance penche en faveur de l'esclave indien, en dépit de la force du préjugé et de l'établissement des castes.

Le rôle des deux Tchandalas, hommes de la caste la plus réprouvée, chargés de conduire l'innocent Charudatta à la mort et de faire briller sur sa tête le glaive de la vengeance, n'est pas dénué de toute amertume. Dans l'abjection de leur état, dans l'horreur inspirée par la condition de leur naissance, ils sentent encore un cœur d'homme battre dans leur poitrine; ils montrent même de l'indulgence et quelque noblesse d'ame (autant que leurs viles fonctions le comportent) envers le Brahmane qui les a dédaignés dans sa fortune. Ce sont là des caractères qu'on chercherait vainement, je ne dis pas chez les hommes qui servaient d'instrumens aux vengeances juridiques, en Grèce et à Rome, mais surtout parmi les suppôts de justice, dans notre Europe chrétienne. Chez le roi Soudraka, point de peinture fausse comme dans le *Paria* de M. Delavigne; point de caricature affectée comme dans cet autre drame allemand de M. Berr, miniature de tragédie en un acte, qui a, sous ce même titre, attiré la foule à Berlin; point de sensibilité exagérée comme chez cet éloquent sophiste Bernardin de Saint-Pierre. Tout, dans la pièce indienne, est d'une vérité naïve et intime; tout y est, par conséquent, plus réelle-

ment philosophique que dans les déclamations dont je viens de parler. Si quelque amertume se mêle au langage des Tchandalas, cet alliage ne fait que donner à la situation quelque chose de plus sombre : vous diriez une obscurité profonde où un rayon mourant du soleil se fait jour et appelle sur les infortunés qui occupent la scène toute la compassion des spectateurs. Clarté pénible, mais suffisante pour jeter sa lumière sur la nature réelle de l'ame humaine; espèce de divination presque chrétienne et certainement très-philosophique, qui venge la nature de la contrainte que lui imposent les préjugés de caste et de naissance.

Ce même préjugé, que nous venons de voir vaincu par l'ascendant de la nature humaine, se montre victorieux et triomphant en d'autres parties du même ouvrage qui nous présentent des combinaisons essentiellement et profondément caractéristiques. Un homme de métier vulgaire, un Samvahaka, est poursuivi pour une dette contractée au jeu. Le tripot, en masse, se réunit contre lui et le force à devenir esclave du joueur heureux, envers lequel il ne peut pas s'acquitter. Le Samvahaka s'enfuit, et cherche un asile dans la demeure de Vasantasena. Il dit à cette dernière qu'il a été au service de Charudatta, et comble d'éloges, en dépit de la misère qui pèse sur ce dernier, le Brahmane, son ancien maître, qui s'est vu forcé, par cette misère même, de congédier son serviteur. La généreuse Vasantasena paie la dette du Samvahaka et le met ainsi en liberté. La reconnaissance de cet homme envers le pauvre Charudatta augmente encore le dévoue-

ment et l'amour de Vasantasena, dont la confiance pour le Brahmane devient sans bornes. Quant à l'homme qu'elle a délivré, il devient Sramanaka, ou moine-bouddhiste, vivant d'aumônes et passant ses jours dans le jeûne et l'austérité. Plus tard, quand le beau-frère du roi a cru étrangler Vasantasena, c'est ce nouveau converti au bouddhisme qui la rencontre et la sauve. Assez généreux, assez reconnaissant, assez brave pour affronter ainsi la fureur du prince, ce moine bouddhiste se voit cependant forcé d'étouffer dans son sein les cris de la nature, non par préjugé de caste (les Bouddhistes foulent aux pieds cette opinion), mais par préjugé de secte. Il refuse de prêter l'appui de son bras à Vasantasena faible et défaillante; et pendant qu'il l'accompagne, elle est forcée de se guider en s'appuyant sur le tronc des arbres. L'attouchement de femme souillerait l'ermite. Certes, l'ascète chrétien le plus rigide, saint Siméon Stylite lui-même, eût oublié le texte de la règle, pour l'accomplissement de la charité. Si le christianisme provoque et encourage les sacrifices remportés sur notre propre chair, jamais il n'ordonne l'insensibilité envers autrui.

Charudatta, le Brahmane vertueux, aperçoit le moine bouddhiste dont je viens de parler. Il se détourne de son chemin pour éviter la rencontre d'un hérétique: préjugé qui, d'ailleurs, n'est pas partagé par le moine. En dépit de l'aversion des sectes ennemies, le triomphe définitif de l'usurpateur Aryaka, succédant au roi Palaka détrôné par lui, réunit dans l'enceinte de la même cité Brahmanes et Bouddhistes,

amis et ennemis du régime de caste, dans les rangs desquels la paix ne devait pas durer long temps.

Ainsi la nature humaine, sous le poids même des plus étranges et des plus complexes institutions, conserve encore ses inaliénables droits et se relève du sein des entraves dont les castes indiennes soutiennent le fardeau, les unes avec résignation, les autres avec orgueil. Comparez la manifestation de la nature humaine, telle qu'elle s'offre en Chine, où il n'y a qu'administrateurs et administrés, à cette révélation spontanée et indomptable de la nature indienne, d'autant plus touchante dans son développement qu'elle a plus d'obstacles à vaincre. En Chine, les idées de caste ne sont pas même soupçonnées; la religion n'impose aucun joug; la famille seule a son culte et ses mystères; cependant quelle différence entre le génie essentiellement poétique de l'Indien et la triste prose de l'existence chinoise! Moins le préjugé impose de chaînes au Chinois, et plus il semblerait que la nature dût se montrer chez lui intime, naïve, immédiate. Au contraire, le drame chinois est comme pétrifié. Dans l'Inde, une noble et puissante nature semble supporter le poids de ses chaînes sans démériter de sa céleste origine. En Chine, si vous exceptez le sentiment de la piété filiale, dont les accens y sont infiniment touchans, bien que d'une expression un peu pâle, l'étiquette, le cérémonial absorbent, étouffent tout le reste. La régularité administrative, on peut trancher le mot, la niaiserie domestique des occupations des mandarins, toujours placés entre le bout-rimé, la théière et la

bouteille, jettent sur les compositions poétiques de la nation et (autant qu'il nous est permis d'en juger) sur son drame quelque chose de fastidieux et d'insipide qui appelle le sommeil et provoque la nausée. Du moins, si la servitude du cérémonial religieux et sa minutie extrême écrasent le Brahmane, le génie symbolique, caché sous ce cérémonial même, inspire la contemplation et la pensée. On y trouve des détails extrêmement mesquins, mais d'autres qui donnent à la vie un sens sublime et lui impriment le cachet d'une haute destination. Cette époque patriarcale qui, dans la famille chinoise, ne subsiste plus que par la piété filiale et le culte des ancêtres, culte rempli, il est vrai, de la plus touchante élévation, conserve dans la famille brahmanique toute sa naïve simplicité, quelquefois sa grandeur sublime. Il y a bien de la corruption dans les habitudes, mais jamais l'existence humaine n'y devient effacée, triviale et vulgaire.

Que l'on n'imagine pas d'ailleurs une caste indienne environnée de limites tellement étroites que l'homme ne puisse en dépasser le cercle. Quoique le Brahmane naisse et meure Brahmane; quoique le guerrier reste toujours voué aux armes; quoique le marchand et l'agriculteur appartiennent irrévocablement à la même caste, celle des Vaysias: un caractère commun unit ces trois subdivisions. Toutes trois également saintes et sacrées, elles sont *dwija*, deux fois nées, régénérées. Ajoutons que l'on a vu des Brahmanes, sans quitter leur caste, devenir guerriers, marchands, agriculteurs, rois même; que des marchans ont ceint l'épée

et sont devenus princes ; qu'un guerrier peut se faire agriculteur ou marchand (cas dont je ne connais toutefois aucun exemple) ; que souvent des Vaysias ont fondé des dynasties royales : mais qu'aussi, par une prérogative attachée à la naissance du Brahmane, jamais guerrier, marchand ou agriculteur ne peut devenir pontife. Ensuite, un Vaysia, fût-il roi, ne devient pas noble ou Kshatryia ; c'est toujours, comme nous le dirions en Europe, un *roi roturier*. Si les Brahmanes et Vaysias, en embrassant des conditions étrangères soit au pontificat, soit au commerce ou à l'agriculture, ont prouvé qu'ils tenaient peu au préjugé de la naissance, les guerriers appartenant aux races héroïques paraissent s'être montrés plus sévères sur leurs droits. L'homme fier de ses ancêtres, le Kshatryia, peut être à la fois roi et philosophe, monarque et poète ; mais il ne déroge pas jusqu'à l'agriculture ou au commerce. C'est cet orgueil même des Kshatryias qui a causé leur ruine. Souvent les Brahmanes et les Vaysias, ligués contre eux, les ont écrasés ; et c'est ainsi que, dans le drame, le Kshatryia Palaka tombe de son trône et le cède au pâtre Aryaka, de caste inférieure.

Le Soudra, homme de quatrième classe, le serviteur, reste également dans sa caste alors même qu'il a su acquérir des richesses, exploiter des terres, faire un grand commerce, conquérir le pouvoir. L'Inde est pleine de simples Soudras qui, sans usurper le rang et les prérogatives des seconde et troisième castes, occupent le trône. Il y a de ces Soudras rois, et rois puissans. Brahmanes, Kshatryias et Vaysias obéissent à ces mo-

narques, qui ne sont cependant que des serviteurs aux yeux de leurs sujets, comme l'étaient les rois pasteurs d'Egypte. Phénomène bizarre qui peut s'expliquer par le double affaiblissement de la puissance des Kshatryias et des Vaysias.

On voit aussi des Brahmanes remplir les fonctions des Soudras, devenir artisans et serviteurs, sans perdre jamais leur caste, sans pouvoir se ranger parmi les Soudras. Il y a des comédiens, il y a des domestiques qui sont Brahmanes, et le Soudra qui les a à son service doit les respecter comme tels. Etat contre nature, bizarre résultat d'une longue série de révolutions sociales.

Dans le *Mrichchakati* se trouve un Brahmane, Servillaka, dont le rôle abject s'ennoblit par le repentir. C'est un homme qui a dissipé son bien, non comme Charudatta, en œuvres de charité, mais pour satisfaire aux voluptés de son égoïsme. Violemment épris d'une des suivantes de Vasantasena, nommée Madanika, il lui apporte un objet précieux qu'il a volé chez Charudatta, et qui doit servir à acheter la liberté de la suivante. Mais Madanika reconnaît que cet objet, déposé par sa maîtresse chez le Brahmane, appartient à Vasantasena; elle ne veut pas l'accepter, et force son amant au repentir. Charudatta s'apercevant de la disparution de l'objet tremble qu'on ne l'accuse d'avoir détourné un dépôt sacré placé entre ses mains, et que son état de pauvreté ne corrobore l'accusation. Dans son désespoir, il communique ses craintes à son ami qui en fait part à la femme du Brahmane. Cette dernière fait porter ses propres bijoux à Vasantasena, qui

les reçoit comme équivalent de l'objet volé : preuve de probité qui augmente encore l'amour de cette dernière. Cependant Servillaka, le Brahmane avili, qui connaît le pâtre Aryaka, retrouve du courage et de l'énergie, excite le pâtre à s'emparer de la couronne du Kshatryia odieux aux Brahmanes, et, par ses conseils, hâte la délivrance de la ville d'Oujjayini qui succombait sous un affreux esclavage.

On voit quelle clarté, quelle netteté, quel ordre, règnent dans l'extrême complication, dans la richesse remarquable, dans le luxe d'événemens et de moyens, resserrés sans confusion dans l'espace de quatre journées. Il y a dans les caractères, une variété et un charme infini. Le lecteur même européen n'a point de peine à se familiariser avec les mœurs des personnages et le génie de la pièce, tant la force de la nature sait triompher de l'éloignement des habitudes, tant la puissance de la poésie réussit à effacer presque complètement l'étrangeté des mœurs. Certes le roi Soudraka mérite l'applaudissement unanime des gens de goût. Si son talent ne s'élève pas à la hauteur de génie que Calidas et Bhavabhouti ont su atteindre, s'il n'occupe pas dans le temple de la poésie un de ces trônes réservés aux plus sublimes esprits, il est loin de rester confondu dans la populace des poètes : enfin l'ovation lui est méritée. Supérieur à ces auteurs dramatiques, d'ailleurs éminens et justement célèbres, aux Lope, aux Beaumont et Fletcher, aux Massinger, aux Otway, aux Lee, peut-être même aux Voltaire ; il marche du moins l'égal de Shiller et (sans que nous

prétendions établir le moindre rapport d'analogie entre des hommes placés à une si grande distance de temps et de lieux), le rival du grand Corneille. En m'exprimant ainsi, j'ai la conviction de rester en deçà plutôt que de passer au-delà de la vérité sévère; et je laisserai le lecteur libre de porter son jugement, d'après la traduction suivante, où j'ai conservé fidèlement la marche de la pièce, en supprimant un grand nombre de détails, et où j'ai lutté de mon mieux contre les obstacles que me présentaient des beautés de style aussi fréquentes que remarquables, et difficiles à reproduire.

La bénédiction, qui précède la pièce, et que le Brahmane prononce sur l'assemblée, prouve que l'auteur était partisan de la religion de Siva, dieu matériel : religion à laquelle s'était rattaché un mysticisme de nature extraordinaire, qui s'enfonçait au sein de la matière, vue, contemplée dans la Divinité même. C'était l'opposé du mysticisme des adorateurs de Vishnou, mysticisme entièrement spiritualiste, qui niait la matière, y voyait le monde de l'illusion, et la remplissait de Vishnou même; c'était dans le sein de ce dieu que se plongeait et s'absorbait le contemplateur vishnouviste, afin de devenir Vishnou et de parvenir à distinguer l'essence des choses, l'esprit pur de l'illusion ou de la matière, ombre de la lumière du pur Vishnou. Au contraire, les contemplateurs mystiques de Siva le formidable pratiquaient Yoga, en s'identifiant, par abstraction, à ce même Siva, en qualité de créateur : car Siva, lorsqu'il s'était enfoncé

dans son propre sein, pour y contempler les mondes futurs, avait pratiqué ce Yoga. Alors, donnant naissance à Brahma, au créateur subalterne, il avait fait surgir de l'abîme, de la nuit de cette contemplation mystérieuse, le développement et la formation des mondes. Dans les Védas, livres sacrés des Indiens, on voit Brahma, créateur unique, former seul ce Tapasya, contemplation de la Divinité perdue dans sa propre essence. Les partisans de Vishnou attribuent à ce dernier le même Tapasya, et lui réservent la suprême puissance. C'est ainsi que, tout en rejetant sur le second plan la doctrine de Brahma, les sectateurs de Siva et de Vishnou s'y sont rattachés. On peut aussi observer la guerre des deux sectes opposées, et leur pacification subséquente, en étudiant le rôle que les partisans de Vishnou et de Siva prêtent respectivement à la divinité ennemie de leur secte.

Voici cette bénédiction adressée aux spectateurs appartenant aux classes élevées :

« Que Siva, en méditant profondément sur son essence et sa propre nature, étende sa protection sur vous ! L'œil fixe et sans regard, il concentre dans la contemplation de l'esprit suprême toutes ses facultés. Ainsi sa sagesse se voit elle-même en esprit, délivrée du poids de toute action corporelle. Pour faire place à la science sublime, les organes se taisent, les sens se retirent. Il reste assis. Son haleine s'arrête. Les serpens qui s'enlacent autour de son cou restent immobiles et suspendus ; et ce nœud superbe retombe vers ses genoux inclinés sur lesquels sa tête s'abaisse.

« Puissiez-vous vivre à jamais protégés par ce cou formidable, pareil au nuage du sombre azur que sillonne l'éclair émané des bras de Gauri son épouse. »

On voit d'un côté du théâtre la rue; de l'autre une première cour faisant partie de l'habitation de Charudatta. Un ami de ce Brahmane infortuné, Maitreya, personnage assez bouffon, quoique Brahmane lui-même, et qui, fidèle à la pauvreté de son ami, partage son mauvais sort après avoir partagé sa fortune, entre dans la première cour dont j'ai parlé. C'est ce bon homme, parasite assez estimable, souvent comique et toujours gai qui commence la pièce.

MAITREYA.

Non, Maitreya mon ami, ta condition n'est pas gaie. Te voilà privé de ton vieil embonpoint, et le premier passant, touché à ton aspect, sera tenté de te nourrir par charité pour te rendre ce que tu as perdu. Ah! quelles délices quand tu pouvais entretenir ta santé florissante aux jours de la prospérité de Charudatta, quand l'abondance régnait chez lui : c'était plaisir comme tu te rassasiais des mets les plus délicats. Quelle saveur! quelle odeur! de quelles délices mon être s'enivrait! Dans quelles voluptés je me baignais à loisir! Il m'en souvient, c'était là, sous ce portique, que je m'étendais mollement. Des conserves et des sucreries colorées par un art ingénieux, étaient placées devant moi; mes doigts s'y jouaient et s'imprégnaient de leurs nuances. On eût dit que je quittais

l'atelier d'un peintre. O souvenir doux et cruel! Ma main s'élevait sans cesse vers ma bouche, et, dans mon orgueil, redressant ma tête, je ressemblais à ces taureaux des jours de fête, dont le poitrail annonce la santé, et qui, lâchés dans les rues pendant les grandes cérémonies, reçoivent leurs alimens de tous nos citoyens. Hélas! le temps de la mauvaise chère est venu. La miette de pain tombée des tables voisines est pour moi un objet de convoitise. Je cours, semblable à la colombe apprivoisée, becquetant çà et là les restes du repas. Cependant il nous reste un vêtement, le voici; on l'a placé au milieu du jasmin en fleurs, pour que je le donne à Charudatta mon ami, et qu'il le porte tout embaumé du parfum de la fleur odorante. Je le remettrai à Charudatta quand il aura accompli ses dévotions. Mais je le vois: il rend son hommage aux génies familiers habitans de la maison.

CHARUDATTA, *qui entre.*

Hélas! que les temps sont changés! Cette offrande aux dieux, qu'enlevaient autrefois les cygnes et les grues à la haute stature, voltigeant autour de ma demeure, aujourd'hui misérable tribut payé aux insectes, tombe obscurément dans les hautes herbes, où les vers la dévorent. (*Il s'assied.*)

MAITREYA.

Salut à vous, respectable Charudatta! puissiez-vous prospérer!

CHARUDATTA.

Maitreya! ami de tous les temps! asseyez-vous! (*Maitreya s'assied près de Charudatta.*)

MAITREYA, *lui offrant le vêtement.*

Le sage Churabudda vous prie de revêtir cet habit, qu'il vous offre, et qui, placé au milieu des rameaux du jasmin, en a contracté le parfum. (*Charudatta prend le vêtement, garde le silence, et paraît réfléchir.*) Dites, quel est l'objet de vos méditations?

CHARUDATTA.

Ami, le bonheur après l'infortune, c'est la lumière après la nuit. Mais quand le malheur succède à la félicité, quand l'homme est précipité de la plus haute fortune dans un abîme de misère, il cesse de vivre; il ressemble à un homme; mais il n'en est que l'ombre, simulacre vain qu'aucune vie n'anime.

MAITREYA.

Préférez-vous la mort à la misère?

CHARUDATTA.

La mort, si le choix était libre. Mourir est une douleur passagère. La pauvreté est une perpétuelle angoisse.

MAITREYA.

Vous prospérerez de nouveau, n'en doutez pas. Votre bien s'est évanoui, comme la lune décroît. Vos bons amis l'ont mangé. Mais on le verra, comme l'astre nocturne, reprendre sa forme et redevenir ce qu'il était.

CHARUDATTA.

Croyez-moi; l'objet de mes regrets n'est pas la perte de ma fortune. Je m'afflige sur la nature humaine. Celui qui accourait, hôte empressé, à la demeure du riche, n'y retourne plus, dès que l'indi-

gence y fait son domicile. On voit les parasites voltiger autour de l'homme opulent, comme les abeilles bourdonnent autour des tempes de l'éléphant gigantesque, qui, dans la saison des amours, se couvrent d'une rosée épaisse et parfumée. Dès que ce baume odorant s'est tari, les ingrates s'envolent. Dès que la richesse a fui, les ingrats nous quittent!

MAITREYA.

Ames viles et esclaves! Cela est vrai! Chacun de ces misérables déjeunerait de la fortune entière de l'homme bienfaisant. Que leur faut-il? Bien vivre. Vous diriez ces jeunes garçons qui, passant d'un pâturage à l'autre, chassent leur troupeau devant eux, et ne cherchent qu'un lieu fertile.

CHARUDATTA.

La fortune arrive et s'enfuit selon les décrets du destin. Cessons d'y penser. Ce qui m'afflige, c'est l'ancienne amitié de mes hôtes, jadis fière de me reconnaître et de m'avouer, aujourd'hui timide et honteuse. Elle marchait tête haute; aujourd'hui elle baisse les yeux, passe, et me dédaigne. Je suis pauvre; plus de respect, plus d'estime; on m'oublie, on me méprise. Ah! celui qui a perdu la considération des autres tombe bien bas dans sa propre opinion. Il perd vis-à-vis de lui-même son indépendance. Il sent le mépris des autres, et s'en désespère. Son intelligence, jadis si lumineuse, est comme chargée d'un sombre nuage. La raison l'abandonne; et sans la raison l'homme cesse d'être homme. Ainsi de la pauvreté naissent tous les maux dont l'humaine espèce est accablée.

MAITREYA.

C'en est assez. Pourquoi forcer sa pensée de se traîner sur les pas de ces hommes qui ne cessent de donner la chasse à la fortune.

CHARUDATTA.

Oui, je le répète, la pauvreté est une malédiction jetée sur la pensée même. Nos ennemis nous l'imputent à crime, nos amis intimes en rient, nos parens les plus aimés nous quittent. Certes, s'il n'eût fallu que ma femme partageât mon sort, j'aurais répudié le monde, et embrassé le genre de vie d'un saint ermite. Hélas! La douleur allume dans le sein de l'homme une flamme affreuse, mais impuissante à lui donner la mort; elle le dévore sans le consumer. O mon ami, j'ai déjà porté mes offrandes aux dieux domestiques! Allez à cet endroit où les quatre routes aboutissent, et présentez cette offrande nouvelle aux mères puissantes qui règlent nos destinées.

MAITREYA.

Je m'y refuse.

CHARUDATTA.

Pourquoi?

MAITREYA.

A quoi cela servirait-il? Déjà vous avez porté aux dieux votre encens et vos offrandes. Qu'ont-ils fait pour vous? Il est fort inutile de courber votre front devant eux.

CHARUDATTA.

Ne parlez pas en profane. Tel est notre devoir. Les dieux acceptent toujours avec joie ce qui leur est

offert avec humilité, avec respect, par qui sait conformer les pensées de son ame à ses dévotions extérieures, renoncer à son orgueil, déposer son égoïsme, et l'anéantir dans un pieux dévouement à leurs personnes. Allez; présentez l'offrande.

MAITREYA.

Mais il est nuit, des personnes sinistres encombrent la route royale. Femmes perdues, hommes qui partagent leur vie, assassins, voleurs, couvrent les chemins; je tomberai dans quelque piège, comme cette pauvre souris qui devint la proie du serpent en embuscade pour attraper le crapaud.

CHARUDATTA.

Eh bien! j'y vais moi même. Attendez-moi. (*Tous deux s'éloignent par des routes différentes.*)

On aperçoit dans la rue la jeune Vasantasena, qui fuit devant le beau-frère du roi, Samsthanaka. Le *Vita*, ministre de ses plaisirs, et un autre serviteur aident le prince dans sa poursuite.

L'AMI DU PRINCE.

Vasantasena! arrête! La peur, en hâtant ta fuite, te fait négliger l'élégance de ta démarche. Cette taille gracieuse ne devrait se mouvoir que d'après les modulations d'une danse enchanteresse. Pourquoi fuir comme le daim timide qui, poursuivi par le chasseur, jette autour de lui des regards pleins d'alarme?

LE PRINCE.

Arrête, ô Vasantasena! Tes pas sont incertains, tes pieds chancellent. Ne crains rien, tu ne cours aucun danger. Ah! ma chère, un brasier est dans mon cœur;

il n'est que cendres ; des charbons ardens l'ont consumé.

LE SERVITEUR.

Pourquoi courir si vite, belle enfant! Elle vole, rapide comme le paon dont la roue magnifique se déploie dans sa course! Elle et mon maître ressemblent au jeune chien qui chasse l'oiseau dans l'épaisseur du bois.

L'AMI DU PRINCE.

O Vasantasena! vous tremblez comme le jeune platane. On voit s'agiter au gré des vents les bords de votre vêtement rouge. Vos yeux, d'où la flamme jaillit, font honte au calice pourpré du lotus en fleurs.

LE PRINCE.

Pourquoi échapper aux désirs d'un amant comme moi, jeune, beau et plein de grace? Vous me fuyez le jour, et ma nuit est sans repos. Non, non, vous ne parviendrez pas à m'échapper.

L'AMI DU PRINCE.

Elle fuit entre mes doigts comme le reptile se glisse sous les regards du vautour qui veut le saisir. Mais je l'atteindrai; je volerai plus vite que le vent; je saurai m'emparer d'elle.

LE PRINCE.

Eh bon dieu! que n'ai-je pas fait pour lui plaire? Ne lui ai-je pas donné dix noms tous plus jolis les uns que les autres? ne lui ai-je pas adressé les comparaisons les plus recherchées et les plus tendres? C'était ma petite bouteille favorite, le bijou de mes amours, l'oiseau sauvage de mon cœur, le joli tablier de soie dont

amour doit déchirer l'étoffe, la table délicate où l'amour aime à s'asseoir. Je l'ai nommée un gouffre, un abîme, où le bien du pauvre et du riche s'engloutit; une petite friperie de charmes et d'attraits; un petit bagage d'amour; une mignonne, une friponne, une scélérate! Ah! tous ces noms délicieux, je les redis encore! Petit ange! enfant! démon! drôlesse! que sais-je? Et cependant elle fait la sourde oreille!

L'AMI DU PRINCE.

Entendez-vous le bruit de sa fuite. Les boucles qui ornent ses oreilles, agitées par le vent, frémissent d'une divine harmonie: vous diriez une main habile et savante qui fait résonner le luth amoureux. Ah! tu fuis comme la femelle de la grue qu'un coup de foudre épouvante!

LE PRINCE.

Oui, je te saisirai!

LE SERVITEUR.

Allons, on vous offre bonne chère; pourquoi vous obstiner à faire votre nourriture d'alimens vulgaires et grossiers?

L'AMI DU PRINCE.

Vous avez tort, mon enfant. Vous êtes si belle! Entourée de cette ceinture, dont les clochettes harmonieuses brillent comme les astres étincelans autour des êtres célestes, vous ressemblez à la déesse gardienne de cité, et qu'une ceinture d'étoiles environne! Allons, vous êtes pâle de terreur.

LE PRINCE.

Au voleur! au voleur! Elle emporte mon cœur!

Hyène rapace, elle fuit et dévore mes entrailles !

VASANTASENA *appelant ses femmes.*

Pallava ! Parapuria ! Venez ! Au secours !

(*Le prince, croyant que Vasantasena appelle des hommes, tremble de frayeur.*)

LE PRINCE *au Vita.*

Des hommes ! Voici des hommes, mon ami !

L'AMI DU PRINCE.

Eh non ! rassurez-vous ; ce ne sont que des femmes.

LE PRINCE.

Est-il bien vrai ?

VASANTASENA.

Mahava ! Toutes mes suivantes ! accourez !

LE PRINCE.

Voyons ! Qui de vous est un lâche ? Je ne crains personne ! J'en dévorerai cent comme vous !

VASANTASENA.

Personne ne m'entend. Je suis réduite à mes seules forces !

LE PRINCE.

Contre moi, qui oserait vous protéger ? Oui, d'un seul coup de cette main puissante, je puis, vous traînant par les cheveux, abattre cette tête sous l'effort du cimeterre, que je manie avec tant d'adresse. Cessez ; nous sommes fatigués de poursuivre.

VASANTASENA.

Hélas ! je ne suis qu'une faible femme.

LE PRINCE.

Je ne veux pas vous tuer.

VASANTASENA.

Que voulez-vous ? mon or, mes pierreries !

L'AMI DU PRINCE.

Fi donc! quel serait l'insensé qui détacherait la fleur de sa tige?

VASANTASENA.

Que vous faut-il donc?

LE PRINCE.

Mes aïeux sont les dieux mêmes. Je veux que l'on m'aime.

VASANTASENA.

Vous vous trompez.

LE PRINCE *riant*.

Ah! ah! qu'en dis-tu, l'ami? La vois-tu cette jolie fille, placée là devant moi? Elle veut me fuir encore; elle veut encore que je lui donne une longue chasse. Je le jure, ma belle, et par cette tète charmante et par la lassitude de mes jambes; je me suspens à ton cou, et tu me traîneras le long de la route qui me reste à parcourir, jusqu'à ce que tes bras s'ouvrent pour moi.

L'AMI DU PRINCE.

Vasantasena! vous oubliez qui vous êtes. Votre demeure est celle d'une courtisane. La loi ne permet-elle pas à la jeunesse d'y chercher la licence et les voluptés? La femme qui s'est une fois livrée ressemble à la plante parasite qui croît sur le grand chemin. On vous paie le plaisir: vous devez être contente. Votre amour est à prix d'or. Vous accueillez également bien ceux qui vous plaisent et ceux que vous détestez; sage et insensé, Brahmane et Paria. Vous les enivrez tous des mêmes délices, comme on voit le paon et le corbeau se percher à la fois sur les branches de la même

plante parasite. C'est le navire dans lequel passent les riches et les pauvres, les esclaves et les nobles, toutes les conditions, toutes les castes. Qui peut trouver à y redire?

VASANTASENA.

Peut-être dites-vous vrai. Mais, croyez-moi, jamais amour brutal n'inspirera l'amour. La modestie, la délicatesse peuvent seules le faire naître.

LE PRINCE.

Oh! je sais tout. La petite sotte est éperduement amoureuse. Et de qui? d'un pauvre, d'un misérable, d'un certain Charudatta, qu'elle a rencontré en se rendant au temple du dieu de l'amour. Justement cet homme demeure à côté d'ici. Prenez bien garde qu'elle ne nous échappe et ne se sauve chez lui.

L'AMI DU PRINCE, *à part.*

Vasantasena choisit Charudatta : une perle s'unit à l'autre. Elle ne saurait vouloir de ce prince imbécile. (*Haut.*) Est-ce bien de ce côté, sur la gauche, que demeure Charudatta ?

VASANTASENA.

Ils m'ont facilité, à leur propre insu, une entrevue avec celui que j'aime. (*Elle disparaît.*)

LE PRINCE.

Où est-elle? disparue dans l'obscurité. Je cherche, et ne trouve que ténèbres.

L'AMI DU PRINCE.

Je ne vois que la nuit. Comme elle est sombre! Le ciel paraît s'abaisser sur notre tête et évoquer la profonde horreur de l'enfer. Il est aussi inutile d'essayer

de voir ici que de rechercher la société des misérables.

LE PRINCE.

J'écoute, je sens, je cherche..... rien!... Tous mes sens sont aux aguets..... Je cherche, comment dirai-je,... je flaire... Non,... j'écoute.... Le parfum de la guirlande qui se balance sur son cou..... En vain cherché-je à saisir le bruit harmonieux des ornemens qui la parent.

L'AMI DU PRINCE.

Très-bien, Vasantasena! Vous vous enveloppez de ténèbres, comme l'éclair se cache dans les sombres nuages qui le voilent. Mais le parfum de votre guirlande, mais le frémissement des clochettes de votre ceinture vous trahissent encore, sachez-le bien.

VASANTASENA, *à part.*

Je comprends. Ces paroles ne sont pas celles d'un ennemi. (*Elle détache sa guirlande et les clochettes dont sa ceinture est ornée.*) Me voici avertie! C'est de ce côté qu'il demeure. Cherchons à reconnaître... Oui, c'est ici..... (*Elle arrive près de la porte de Charudatta.*) Ah! dieux! elle est fermée!

CHARUDATTA, *dans la cour intérieure.*

La prière est terminée. Maitreya, va maintenant présenter ces offrandes aux mères qui sont dans les cieux.

MAITREYA.

Non, non; je n'irai pas.

CHARUDATTA.

Telle est l'amertume dont la pauvreté s'abreuve.

Nos amis eux-mêmes ferment l'oreille à nos prières, cessent de s'inquiéter de nos chagrins. Le pauvre a beau dire la vérité, on ne l'écoute pas. Chez lui se flétrit peu à peu la douce flamme d'une vertu tendre et pieuse. Sur sa tête planent les soupçons; on l'accuse des crimes que les autres commettent. Sa connaissance n'est point recherchée; personne ne le salue avec un empressement cordial; on oublie à son égard le respect et la bienséance. Les jours de grande fête, le riche lui offre-t-il une place? Son voisin, plus opulent, en s'asseyant à ses côtés, le toise, le regarde du haut en bas; son regard dédaigneux semble dire: quel est ce monstre? Rencontre-t-il sur son passage un riche, un homme puissant? Tout honteux de ses haillons, il se cache, il se blottit, il s'enfonce dans quelque cavité obscure, jusqu'à ce que l'homme riche ait passé; heureux encore de n'avoir pas été aperçu! Ah! le crime de pauvreté se place immédiatement auprès des cinq péchés les plus odieux. Je gémis, hélas! Maitreya, sur ton sort comme sur le mien. Qui peut s'attacher à une demeure comme la mienne, toute désolée, toute dégarnie! Quand je ne serai plus, qui te donnera un asile? C'est à quoi je pense souvent.

MAITREYA.

Eh bien! j'irai où vous voulez! Oui, j'irai. Mais ordonnez à votre servante Radanika de m'accompagner.

CHARUDATTA, *à la servante.*

Suivez-le!

MAITREYA.

Je vais ouvrir la porte ; Radanik
et la lampe. (*Maitreya ouvre. Vasa*
de la porte, a l'extérieur, se précip
Brahmane, et éteint la lampe.)

CHARUDATTA.

Qu'y a-t-il donc ?

MAITREYA.

Le vent a éteint notre lampe. So
nika. Je vais rallumer la lampe, e

LE PRINCE, *saisissant l*

Je la tiens, je la tiens.

L'AMI DU PRINCE.

Ce n'est que moi.

LE PRINCE.

Eh bien ! ôte-toi de là ! Je la tie
prend le serviteur.)

LE SERVITEUR.

Votre grandeur m'a pris le bras

LE PRINCE.

C'est donc par ici. Holà ! mes a
mes serviteurs, là voilà ; c'est ell
suivante Radanika) ; je l'ai reconnu

c'est le matou qui change à son gré le son de s
quand il a envie de voler de la crème.

L'AMI DU PRINCE.

Alors, c'est une maîtresse consommée dans
tromper et de donner à sa voix tous les tons di

MAITREYA, *sortant de la maison, la lampe à la*

Cette lumière vacille et tremble comme l
de la chèvre sauvage prise dans un lacet. (*Il*
le groupe qui est sur la scène.) Qu'est-ce, Radan

LE PRINCE.

Un homme! c'est un homme!

MAITREYA.

C'est mal, c'est très-mal, vous dis-je. Il est
mais il n'est pas permis de forcer sa porte.

RADANIKA.

Maitreya, on veut m'insulter.

MAITREYA.

C'est m'insulter, ainsi que les autres habi
cette demeure.

RADANIKA.

Ils m'ont maltraitée.

MAITREYA, *levant son bâton.*

Ah! cela ne peut se souffrir. Le Brahmane

MAITREYA, *reconnaissant Samsthanaka.*

Prince! mécréant abominable! homme sans retenue! Charudatta le Brahmane est pauvre sans doute; mais il est l'honneur de la ville. De quel droit brisez-vous sa porte et maltraitez-vous ses gens? L'infortune n'avilit pas, la mauvaise conduite attire seule le mépris. On peut être pauvre, et digne de respect.

L'AMI DU PRINCE.

Brahmane digne d'estime, veuille nous pardonner. Il y a ici une méprise. Nous sollicitons humblement notre grace. Ordonne-nous ce que tu voudras. (*Il lui remet l'épée, et se prosterne à ses pieds.*)

MAITREYA.

Levez-vous: vous êtes un homme raisonnable. Je ne vous connaissais pas quand je vous parlais si durement. Mes paroles seront douces et polies, maintenant que je vois qui vous êtes.

L'AMI DU PRINCE.

Je me lève, mais sous une condition.

MAITREYA.

Quelle est-elle?

L'AMI DU PRINCE.

Promettez-moi de ne pas instruire Charudatta de ce qui vient de se passer.

MAITREYA.

Je garderai le silence.

L'AMI DU PRINCE.

Puisse votre indulgente bienveillance me protéger! Armé de vos vertus, quel bras mortel vous blesserait jamais?

LE PRINCE.

Tomber aux pieds de ce fourbe ! lui donner la main ! avez-vous perdu l'esprit?

L'AMI DU PRINCE.

Je tremble de crainte.

LE PRINCE.

Pourquoi?

L'AMI DU PRINCE.

Charudatta est un homme si vertueux!

LE PRINCE.

Si vertueux qu'il n'a pas de quoi te servir à dîner, si tu lui rends visite.

L'AMI DU PRINCE.

Sa générosité a fait son malheur. La source de ses biens n'a tari que par sa charité trop bienfaisante; tel le lac en été se dessèche, absorbé par la soif ardente des voyageurs qu'il soulage. Dans sa prospérité, Charudatta fut sans orgueil, sans haine, bienveillant envers tous.

LE PRINCE.

Qu'est-ce donc que cet homme? un esclave, fils d'esclave. Est-il guerrier, descendant de héros, issu de la race militaire?

L'AMI DU PRINCE.

Non; c'est Charudatta, le Brahmane. Arbre de bienfaisance, fertile en fruits de charité qui se penchaient jusqu'à terre et allaient chercher le pauvre dont ils allégeaient le malheur. Il aime les bons. La sagesse même se contemple en lui, comme dans le miroir qui la reflète. Trésor de vertus viriles, innocent

envers tous, d'une piété sans tache, riche d'intelligence, de libéralité, de droiture, c'est lui qui est homme; c'est lui qui vit d'une vie haute et réelle. Les autres ne font que respirer. Venez, prince, nous ferons mieux de partir.

LE PRINCE.

Et Vasantasena?

L'AMI DU PRINCE.

Perdue! Cherchez-la dans les mêmes lieux où se trouve la vue de l'aveugle, la santé du malade, la sagesse de l'insensé. C'en est fait; nous ne la verrons plus.

LE PRINCE.

Je ne pars point sans l'avoir retrouvée.

L'AMI DU PRINCE.

Le proverbe dit: « L'éléphant se mène par sa chaîne, le coursier par l'adresse du cavalier; mais, si vous n'obtenez pas le cœur d'une femme, pendez-vous; elle résistera jusqu'au bout. »

LE PRINCE.

Va-t'en, si tu veux; je reste.

L'AMI DU PRINCE.

Je pars. (*Il quitte Samsthanaka.*)

LE PRINCE.

Qu'il s'en aille. Que m'importe? (*A Maitreya.*) Et toi, l'élève de la mendicité, plie et courbe ton front dans la poussière! A bas, corbeau!

MAITREYA.

A bas! Nous y sommes.

LE PRINCE.

Qui vous y a jetés?

MAITREYA.

Le destin.

LE PRINCE.

Lève-toi.

MAITREYA.

Quand la fortune voudra nous sourire.

LE PRINCE.

Allons, pleure.

MAITREYA.

En effet, je pleure nos malheurs.

LE PRINCE.

Je t'ordonne de rire, imbécile.

MAITREYA.

Quand Charudatta redeviendra heureux.

LE PRINCE.

Allons, drôle, écoute-moi. Porte mon message et répète mes paroles au mendiant Charudatta : « Il y a une femme nommée Vasantasena, courtisane de son métier, véritable lieu commun, couverte d'or comme la danseuse qui va déployer ses graces dans une pièce nouvelle : elle vous a vu dans le bois voisin du temple du dieu de l'amour : et là, elle s'est éprise de votre belle personne. Nous avons été forcés de lui donner la chasse et de nous lasser à sa poursuite pour mettre la main sur elle et la placer en lieu de sûreté. Elle a cherché asile dans votre demeure. Si, conseillé par la prudence, vous me l'abandonnez, si vous êtes assez avisé pour la remettre entre mes mains, sans autre forme de procès : je déclare que cet acte de soumission sera considéré par moi d'un œil de bonté spé-

ciale. Alors je daignerai m'abaisser jusqu'à vous. Mais, coquin ! prends-y garde ; si tu refuses, attends-toi à ma haine éternelle, à une inimitié ardente, qui t'ira rechercher et poursuivre jusqu'à ta dernière heure. Ne perds pas l'unique occasion de t'acquérir mes graces, trésor inestimable ; et souviens-toi que « l'odeur suave des mets préparés la veille devient insoutenable le lendemain. » Quant à toi, tu n'as qu'à partir : répète ce que je viens de te communiquer, et répète-le d'une voix haute et intelligible. Je vais me placer tout à côté d'ici, sur la terrasse de mon palais ; et, de là, j'entendrai chacune de tes paroles. Mais ne va pas manquer à un seul mot de ce que je t'ai dit, ou ta tête misérable, broyée entre mes dents, aura le sort de la noix que j'écrase à l'angle de la porte.

MAITREYA.

Je répéterai vos paroles.

LE PRINCE *au serviteur.*

Est-il bien vrai que le Vita soit parti ?

LE SERVITEUR.

Oui, prince.

LE PRINCE.

Hâtons-nous de le suivre.

LE SERVITEUR.

Vous offrirai-je votre sabre ?

LE PRINCE.

Traîne-le derrière moi.

LE SERVITEUR.

Mais c'est le sabre de votre grandeur.

LE PRINCE.

Donne! (*Il prend le sabre par la lame.*) Qu'il dorme dans son fourreau, et repose sur mon épaule. Rentrons dans notre tanière, comme le chakal gorgé de proie, et que poursuivent les aboiemens de tous les chiens de village. (*Il s'en va.*)

MAITREYA.

Bonne Radanika, ne dites pas à Charudatta l'insulte que vous avez soufferte. Déjà ses propres tourmens l'occupent assez. Cet événement ajouterait à ses douleurs.

RADANIKA.

Je ne suis pas « ma bonne Radanika, » je suis Radanika tout court, et je sais me taire. (*Ils se retirent tous deux.*)

(*On entend Charudatta qui, dans l'intérieur de la maison, croyant parler à Radanika, s'adresse à Vasantasena.*)

CHARUDATTA.

Radanika, mon enfant a goûté assez long-temps la fraîcheur du soir. Qu'il rentre! La rosée pourrait l'incommoder. Il faut le recouvrir de ce vêtement.

VASANTASENA, *à part, et recevant le vêtement.*

Il me prend pour une des servantes de la maison. Quoi! ce vêtement est parfumé de jasmin? Je le vois, celui qui porte cet habit n'est pas encore tout-à-fait un philosophe.

CHARUDATTA.

Radanika, conduis l'enfant dans les appartemens intérieurs.

VASANTASENA, *à part.*

Hélas! le destin m'en refuse l'entrée.

(*On voit paraître Maitreya et Radanika.*)

CHARUDATTA.

Qui vient ici? Quelle est cette inconnue? (*Il aperçoit Vasantasena.*) Je l'ai prise pour Radanika, et j'ai blessé sa modestie en remettant mon vêtement entre ses mains.

VASANTASENA, *à part.*

Blessé! Ah! c'est pour moi le bonheur!

MAITREYA *la reconnaissant.*

C'est la belle Vasantasena.

CHARUDATTA, *à part.*

Vasantasena! Dois-je, dans le déclin de ma fortune, lui rendre amour pour amour? Non, mon affection doit garder un mystérieux silence.

MAITREYA.

Le beau-frère du roi vous envoie le message suivant: « Vasantasena, dit-il, femme perdue, vous ayant aperçu au temple du dieu de l'amour, a perdu l'esprit en vous contemplant; et je me suis vu forcé (*c'est le prince qui parle*) d'employer la violence afin de m'emparer d'elle. »

VASANTASENA.

« La violence! » L'expression est aimable! et je le remercie.

MAITREYA.

« Elle a (*dit toujours le prince*) cherché asile dans votre demeure. Livrez-la en mes mains, rendez-la-moi vous-même. Mes bonnes graces tomberont sur vous du haut de ma magnificence. Sinon ma haine mortelle va vous accabler. »

CHARUDATTA.

C'est un insensé. (*à part.*) Vasantasena ne se laisse pas éblouir par la fortune. Elle refuse d'entrer dans le palais magnifique où la violence prétend la jeter. A tant d'injures, elle ne répond par aucune expression de courroux. Silencieuse, elle délaisse l'homme qu'elle méprise, et lui permet d'exhaler sa vaine fureur. (*A Vasantasena.*) Je m'étais trompé, je ne vous connaissais pas, et je vous ai parlé comme à l'une de mes suivantes. Pardonnez un manque d'égards involontaire. Ma tête s'incline devant vous, et j'ose espérer votre pardon.

VASANTASENA.

Seule je suis coupable. Je vous ai offensé en m'introduisant dans un lieu dont je suis indigne. C'est à moi de m'incliner devant vous.

MAITREYA.

Parfait! admirable! Mais pendant que vos deux têtes s'inclinent l'une vers l'autre comme deux gerbes dans un champ de riz, permettez-moi de courber la mienne à mon tour. Il est vrai que je ne saurais y mettre autant de grace que vous; on dirait, à me voir, un chameau trop jeune encore pour que ses jarrets assouplis aient pris l'habitude de s'agenouiller quand on lui impose sa charge. A présent, je vous supplie, en toute humilité, veuillez vous relever et redresser vos têtes.

VASANTASENA.

Vous que je respecte du fond de mon ame, seigneur, s'il est vrai que j'aie trouvé grace devant vous, per-

mettez-moi de déposer ces ornemens dans votre demeure. Les misérables qui m'ont poursuivie ont voulu me les arracher.

CHARUDATTA.

Mon humble demeure ne devrait pas recevoir un tel dépôt.

VASANTASENA.

Je me confie, non à la demeure, mais à celui qui l'habite.

CHARUDATTA.

Maitreya, serrez les bijoux.

VASANTASENA.

Je vous remercie. Permettez encore que votre noble ami me serve d'escorte jusqu'à ma demeure.

CHARUDATTA.

Je vous conduirai moi-même. (*Aux serviteurs.*) Allumez les lampes.

MAITREYA, *lui parlant bas à l'oreille.*

L'huile manque.

CHARUDATTA.

La lune brille, escortée des astres de sa suite ; elle est pâle comme la joue de la jeune fille que l'amour consume. Les célestes flambeaux éclairent sur la grande route. Des rayons blancs comme le lait descendent du ciel et pénètrent dans les grottes les plus obscures, où elles versent la clarté. (*On se met en route.*) Voici votre demeure, madame. (*Vasantasena s'incline et entre.*) Viens, mon ami, retournons sur nos pas. Tout est tranquille ; la garde de nuit fait la ronde accoutumée. Cette heure du silence et du repos, où les pensées cou-

pables veillent seules, ne devrait pas nous rencontrer ici. Quant à ce dépôt, Maitreya, je le place entre tes mains fidèles.

MAITREYA.

Vous serez obéi.

Telle est la fin du premier acte. Jamais entrée en scène ne fut plus adroite et plus franche. L'exposition se fait toute en action; peu de pièces modernes sont plus parfaites sous ce rapport. Bavabhouti, poète plus grandiose, plus passionné, plus éloquent que le roi Soudraka; Bavabhouti, aigle terrible, colombe gémissante, tantôt battant les airs d'une aile ardente comme celle de la tempête, tantôt pénétrant et reposant dans le bois de myrtes en fleurs; cet admirable écrivain, qui vivait à l'époque où l'art avait atteint sa perfection, se montre cependant moins habile que Soudraka sous le point du vue dont il est question ici. L'exposition de *Malati et Madhava*, par le premier de ces poètes, est bien plus en récit qu'en action, bien moins habilement ménagée que celle du *Mrichchakati.*

Deux caractères, le Brahmane Maitreya, l'ami fidèle du généreux Brahmane, et Samsthanaka, le prince impertinent, ont quelque chose de cet *humour* dont Shakspeare a empreint une foule de personnages dans ses drames les plus intéressans. On aurait tort d'attribuer cet humour à la nationalité anglaise; il émane des bizarres dispositions inhérentes à la nature humaine elle-même. Le seul Shakspeare, parmi les poètes britanniques, a creusé profondément dans les mystères du cœur et de l'intelligence; seul il a trouvé le véri-

table humour. Dans quelques-unes des plus capricieuses productions de la nature physique, elle-même a son genre de humour, que les physiciens ont su observer. Mais le humour moral a été bien mal compris jusqu'ici par les critiques fastidieux, dont le génie trop difficile repousse ce qui dépasse une certaine ligne de délicatesse et de décence, moins réelle que convenue. L'humour, comme tout ce qui est *réel*, devient aussi objet de l'art, se change en *idéal;* et c'est ce que les anciens ont parfaitement senti, quand ils l'ont placé dans le monde fantastique des satyres et des faunes. Ajoutons que cet humour, pour ne jamais choquer l'art et le goût, ne doit pas tomber d'abord dans la trivialité, comme on le pense aisément, ensuite dans la *manière*, comme cela arrive chez Ben-Johnson, chez Sterne, et souvent chez l'Allemand Jean-Paul Richter. La grace naturelle l'abandonne alors; il perd sa facilité, son idéalité, pour se couvrir de couleurs lourdes, ternes, monotones, ou pour tomber dans l'exagération grimacière de la caricature.

Il y a dans l'humour de Maitreya quelque chose de la facilité enjouée et même de la plaisanterie légère du *gracioso* espagnol. Il est un peu poltron et un peu gourmand; la nuit lui fait peur; il ne veut pas sortir seul; son plus grand chagrin c'est de mal vivre. Mais il est fidèle à l'infortune, et sa sensualité elle-même sait se dévouer à son ami. Son rôle cependant est bien plus un rôle de caractère que celui du *valet espagnol.* Quant à l'humour du prince, il est d'une nature malfaisante. C'est toute la brutalité d'une insolence prin-

cière. Ce rôle, si bien tracé, rappelle, jusqu'à certain point, celui de *Cloten*, dans *Cymbeline* de Shakspeare, personnage moins important toutefois comme peinture de caractère. Rien de plus lâchement cruel, de plus insolemment ridicule que ce Samsthanaka; il serait trop odieux, s'il n'était fort comique. On le traite sans façon : car, s'il est méchant, il est sot; et, si on le hait beaucoup, on le méprise davantage. Trop léger, trop frivole pour être craint, il inspire l'aversion, la risée, mais non la terreur.

L'ami du prince, le Vita, compagnon des débauches de Samsthanaka, qu'il méprise, est un homme de la caste guerrière, qui se moque à la fois de la pusillanimité de son maître et s'humilie devant Maitreya le Brahmane. Ce Maitreya, si peu brave qu'il n'ose pas sortir dans les ténèbres, se fie cependant à sa qualité de Brahmane et ne craint pas le prince même, dès qu'il est sûr d'être reconnu pour membre de la caste pontificale. Il ose menacer Samsthanaka, et cependant, quand ce dernier l'accable d'injures, sa faiblesse reprend le dessus, et il ne sait que répondre. Ainsi contrastent dans son sein, de la manière la plus originale, le sentiment d'orgueil que lui inspire la sainteté de sa caste redoutée et sa poltronnerie naturelle. Comme Brahmane, il humilie à ses pieds le Vita et lui pardonne ensuite. Quant au prince, il n'a que du mépris pour les pontifes. Il oppose à leur orgueil l'orgueil rival de la caste guerrière. Sa lâcheté a su deviner par instinct cette timidité naturelle du caractère du pauvre Maitreya, qu'il traite avec une excessive brutalité,

tandis qu'il se montre patient et même timide vis-à-vis de son favori même, le Vita, guerrier comme lui. Nuances admirablement saisies, traitées avec une force et une adresse remarquable, et qui nous ouvrent un point de vue aussi profond que curieux dans le génie politique qui se cache au fond même de la scène. La race royale est sur le point de succomber; un Brahmane armera contre elle la main du pâtre, et elle expiera son mépris pour les Brahmanes, dont l'empire et le régime de famille furent si violemment contestées dans les temps antiques de l'histoire indienne.

Je me suis vu forcé de prendre quelques libertés, de supprimer ou d'éclaircir quelques phrases dans les rôles du prince et de Maitreya. On sait que le burlesque et le trivial, soit dans la plaisanterie, soit dans l'invective, ne souffrent pas de traduction exacte, de calque absolument fidèle. Aussi, l'humour de Shakspeare ne pourrait être compris des Français, que si l'on parvenait à le métamorphoser en humour nouveau, mais équivalent et conforme au génie de leur propre langue. Mes omissions ont spécialement porté sur des passages relatifs à la mythologie et à l'histoire héroïque de l'Inde; une traduction de ces allusions historiques n'eût pas suffi, elle eût exigé un commentaire. Samsthanaka est aussi ignorant qu'il est lâche; cependant il veut faire parade de science; il veut se montrer versé dans l'érudition des Kshatryias, dans la connaissance des faits héroïques de sa nation; mais il cite à faux, et confond à tout moment ses personnages. On ne pourrait donner une idée de ces qui-

proquo d'érudition déplacée que par des équivalens tirés de l'histoire de France; billevesées qui pourraient faire rire si on les tirait non de l'histoire des Francs, généralement inconnue, mais de nos siècles héroïques. Cependant ces derniers, tout saturés de christianisme, prennent une couleur absolument différente; et tout le monde sent que le mélange de ces analogies françaises, jetées à travers une pièce indienne, auraient détruit toute vraisemblance et toute unité. Nous n'avons donc pu ni employer cette inutile ressource, ni nous servir d'une traduction littérale, qui nous eût forcé de mêler aux fleurs de la poésie toutes les épines de l'érudition des commentateurs.

Charudatta est l'un des plus nobles caractères que l'on ait vus se développer sur la scène d'aucun peuple. Il intéresse profondément par cet admirable amour de l'humanité, qui ne le quitte jamais; par sa noble patience; par cette douceur dont la sublimité a quelque chose d'*évangélique*. Sous ces divers rapports, il offre le contraste le plus complet avec ce Timon d'Athènes, que Shakspeare a peint de couleurs si vigoureuses. Abandonné par ses parasites, Timon se plonge dans la haine et le mépris des hommes. Charudatta, tout en jetant un regard douloureux sur son infortune, qui l'empêche de faire autant de bien qu'il le voudrait; Charudatta, qui n'affecte pas un stoïcisme et un orgueilleux dédain de la richesse, oublie les faux amis qui l'ont quitté, et ne s'occupe que de l'infortune de ses semblables. Ses paroles ne sont pas une morale sèche et stérile, rédigée en sentences, ce sont autant

d'émotions qui jaillissent des profondeurs de son ame. Jamais le pinceau antique n'a retracé l'humanité sous des couleurs aussi aimables ni aussi aimantes. On voit naître dans ce cœur vertueux un amour tendre et pur pour la belle Vasantasena, amour naïf, fleur délicate, éclose sous l'influence d'un ciel pur. Il est vrai que pour bien juger cette partie de l'ouvrage, il faut les considérer, comme je l'ai dit plus haut, sous le point de vue de l'union des familles patriarcales.

Il y a une moralité profonde dans le rôle de Vasantasena. Cette moralité éclate surtout lorsque Maitreya répète devant elle la brutale amertume des sarcasmes dont le prince a fait usage, et qu'elle baisse humblement la tète sous ces reproches, comme elle vient de s'humilier et de garder le silence devant ceux que le Vita et le prince lui adressaient. Dans la scène originale où Maitreya s'acquitte de son message, ce dernier ajoute aux paroles qu'il est chargé de rapporter une malice personnelle que j'ai été obligé de supprimer pour abréger la scène. Vasantasena voit dans cette honte une expiation des fautes de sa profession, que la religion et l'éducation excusent jusqu'à un certain point, comme nous l'avons déjà vu, dans l'Inde comme dans la Grèce païenne. La modestie de Vasantasena, que les reproches accablent, augmentent encore son mérite aux yeux de Charudatta ; et toute cette partie de l'ouvrage est traitée avec une délicatesse et une grace dont la scène comique des Grecs et des Romains est loin de nous avoir donné l'exemple.

(*La suite au numéro prochain.*)

N° 32. — AOUT 1828.

LE CATHOLIQUE.

VARIÉTÉS.

SUR LES BIENS DU CLERGÉ.

Quoi qu'on fasse pour se délivrer de l'ancien régime et de la révolution, ils sont toujours en présence. Ici quelques catholiques, là quelques partisans de l'école normale cherchent, il est vrai, à constituer, en sens opposé, une France nouvelle. On sent bien que le mouvement qui les anime est progressif; tandis que les ultras et les libéraux marchent vers leur tombe. L'administration elle-même, qui, sous le dernier ministère, avait une tendance prononcée pour les royalistes d'ancien régime, qui, sous le ministère nouveau, semble pencher davantage vers les royalistes selon la Charte, l'administration elle-même, malgré sa routine, paraît entrevoir quelque chose de semblable à une France nouvelle. Mais tout cela est encore bien mal compris,

bien mal déterminé. Je n'en veux pour garant que cette question des biens du clergé, depuis quelque temps si singulièrement controversée par les journaux de diverses couleurs.

Trois nuances se distinguent, d'une manière plus ou moins prononcée, dans les rangs des adversaires du parti ecclésiastique. Le *Globe* et le *Journal du Commerce* soutiennent que le clergé doit être abandonné à lui-même, que l'Etat doit lui retirer son budget et le laisser à la charge des fidèles. Mais, comme ils semblent croire que le catholicisme n'a plus de prise sur la société, que les trois quarts des catholiques ne le sont que de nom, et tendront, de plus en plus, à s'affranchir de la foi commune : le résultat de ce délaissement de l'Eglise par l'Etat qui lui paie son budget, serait, dans leur opinion, l'extinction graduelle du sacerdoce et conséquemment de l'Eglise. Pourquoi, disent-ils, nourrir une Eglise gallicane qui, comme l'Eglise anglicane, croulerait aussitôt que le gouvernement cesserait de la reconnaître pour nationale? En fait de croyances surtout les fictions sont immorales. Si le zèle des fidèles le permet, que l'Eglise prospère ; qu'elle s'évanouisse dans le cas contraire.

Avec des passions diverses, le *Constitutionnel* et le *Courrier* repoussent cette doctrine et s'indignent de ce langage. Si les deux feuilles précédentes ne croient pas à l'influence du catholicisme, les autres sont pleinement convaincues de sa puissance. De là leur haine et leurs injures. Ils veulent que l'Etat soumette l'E-

glise, et, à cet effet, tout en rognant le budget sacerdotal, ils s'opposeraient de toute leur force à l'anéantissement d'un budget qui émanciperait aussitôt l'Eglise, et, dans leur opinion, la rendrait forte et puissante. Ces journaux ont vu que la révolution a pu anéantir une noblesse, parce qu'on peut extirper les familles nobles par le massacre, mais ils ont reconnu qu'on ne tue pas un sacerdoce. Les biens de la noblesse ont été vendus difficilement: l'émigration a été indemnisée, beaucoup de gentilshommes ont obtenu la pairie, des charges à la cour, des emplois dans l'administration ; et cependant il n'y a plus, il n'y aura plus de noblesse. Au contraire, les biens du clergé se sont vendus facilement ; le clergé n'est pas et ne sera jamais indemnisé ; si les pontifes de la religion ont eu leur tour de faveur, il est probable qu'ils le perdront dans l'avenir ; et cependant le clergé reste indissoluble et durera toujours. C'est à cause de cette ténacité de son existence que ceux qui le craignent et ceux qui le haïssent voudraient constamment le voir dans la dépendance de l'Etat.

Le *Journal des Débats* et le *Messager des Chambres*, qui passent pour des feuilles du gouvernement, n'admettent ni l'émancipation des uns, ni le servage des autres. Ils ne voudraient pas qu'on tourmentât le clergé comme sous l'empire : ils ne voudraient pas non plus une rigoureuse application des articles organiques ; mais ils ne voudraient pas davantage renoncer entièrement à ces articles, afin de s'en faire, au besoin, une arme contre la résistance des évêques. Telle

est la position vraie de ces trois nuances d'opinions, en les dépouillant toutes également de leur luxe de rhétorique et d'érudition qui n'y a que faire.

Il peut exister des dissidences dans le parti sacerdotal, il peut y avoir division entre la *Gazette de France* et la *Quotidienne*, mais toujours est-il qu'elles veulent, plus ou moins, aujourd'hui la même chose. C'est l'entière émancipation du clergé, si l'Etat ne consent pas à subir son influence; c'est en même temps une dotation du clergé qui lui serve à la fois de budget et d'indemnité et que l'Etat soit forcé de respecter autant qu'une propriété privée. Voyons d'abord sur quels points les divers partis et fractions de partis se montrent à découvert, et sur quels autres une fausse position les oblige à cacher leurs véritables sentimens.

Je suis entièrement de l'avis du *Globe* et du *Journal du Commerce*, en ce qui regarde les fictions. Je les aime en poésie, quand elles sont poétiques; je les aime encore en réalité, si un certain lustre colore et s'unit à la réalité des choses; mais je déteste les fictions qui ne reposent ni sur un fonds de poésie, ni sur un fonds de réalité: en un mot, les fictions administratives et politiques. Il peut être scabreux de toucher à une plaie, il peut être utile de prendre les plus grandes précautions avant d'y introduire la sonde; mais ces précautions prises, il faut aborder la plaie, c'est le seul moyen de la guérir. Si, dans les commencemens de la révolution française, les gardiens de la monarchie eussent examiné les étais vermoulus sur lesquels elle s'appuyait, ils y auraient substitué de nouveaux supports qui en

auraient élargi les fondemens ; et, en prévoyant les événemens, ils seraient peut-être parvenus à les dompter, car c'est déjà dompter son ennemi que de le reconnaître.

Si donc bien réellement la puissance du clergé n'est plus aujourd'hui qu'une fiction sans poésie ni réalité, une fiction comme celle de l'Eglise anglicane, soutenue par le seul temporel, tandis que les ames la désertent, il faut avoir le courage de le proclamer, non pour agir révolutionnairement contre le clergé, mais pour préparer les voies à un autre avenir. Mais en concédant au *Globe* et au *Journal du Commerce* l'indifférence en matière de religion comme la maladie du siècle ; en avouant, avec ces écrivains, que l'Eglise se soutient au dehors par une espèce de budget dont la perte semblerait devoir compromettre son existence : je suis obligé de leur dire, sauf le respect que je dois au talent et au mérite de ces écrivains, qu'ils se trompent complètement, et sur le caractère de l'humanité en général, qui triomphe de tous les siècles, en leur survivant, et sur le génie de l'Eglise, qui n'a jamais eu besoin de son temporel pour se relever de ses ruines.

En examinant de près la cause de l'erreur d'écrivains aussi distingués, on n'a pas de peine à la deviner. Ils ignorent que l'humanité est *une*, que la science est *une*, qu'il n'y a qu'une seule histoire de l'humanité, qu'un seul développement lui est possible, et que cette unité, en vertu de son origine divine, renferme les lois et les rapports des êtres. Suivant eux, l'huma-

nité est, dans son action fondamentale même, dans ses élémens constitutifs, essentiellement diverse; il y a des sciences par milliers dont les principes diffèrent, et les progrès auxquels pourra atteindre le genre humain sont incalculables, non parce qu'il se perfectionne dans son unité, mais parce qu'étant divisé dans son principe, il se divise aussi à l'infini dans son développement. J'ai bien peur que cette philosophie, qui, sciemment ou non, sert de fondement aux raisonnemens du *Journal du Commerce* et du *Globe*, n'aboutisse à une triste stérilité, et, au lieu de la vérité, ne vienne à engendrer que les abstractions de l'école, dont l'application aux choses réelles, loin d'y porter la vie, les précipite vers leur dissolution.

La *foi*, c'est la *science :* quiconque ignore la foi n'a pas la science. Il peut beaucoup savoir, il sera infiniment érudit, il aura un grand talent, une merveilleuse sagacité, mais les principes lui manqueront, donc il n'aura pas la science. Car qu'est-ce que la foi réelle, la foi par excellence? c'est l'entière et absolue conviction de la vérité, saisie à la fois par toutes les forces de l'ame, par l'homme complet, ou, comme l'on dirait en philosophie, par l'homme *concret*, au lieu d'être saisie par division seulement, de manière à la scinder, à l'anéantir. Qui a la foi a la science par l'amour et la conviction, la pensée et la réalité; or ceux qui ne raisonnent que par abstraction, dussent-ils y employer toutes les forces de l'esprit, se trompent sur la nature de la foi. Ils y voient une poésie, au lieu d'y voir une réalité, et voilà leur erreur.

Le genre humain ne saurait pas plus manquer de foi qu'il ne saurait manquer de poumons pour respirer et d'air pour s'y mouvoir. Il est obligé de se posséder lui-même, *d'être homme.* Chaque siècle a sa grossièreté particulière, sa finesse particulière, ses erreurs transitoires; le nôtre s'imagine que l'homme est sans foi, et qu'il peut exister dans l'indifférence absolue des matières de la foi qui renferment cependant les mystères de l'origine et de la fin de l'humanité. Mais aux siècles, essentiellement transitoires de leur nature, survit toujours le genre humain. Or l'Eglise, quelque corrompus, quelque affaiblis dans leur autorité que vous supposiez ses ministres, s'adresse dans le siècle, non au siècle, mais à l'homme seul. Elle est sûre de trouver un écho retentissant au fond de la conscience humaine. Demandez qui voudrait aujourd'hui se passer de baptême pour lui ou pour ses enfans? Demandez qui encore voudrait mourir sans extrême-onction? qui même consentirait à présenter sa femme avant d'avoir fait bénir son mariage à l'autel? Vous me citerez quelques hommes dont, à cet égard, vous me vanterez le courage : Talma, le docteur Gall, Manuel peut-être; mais je vous défie de m'en citer davantage.

Nous irons aux protestans, s'écrie le *Courrier français*, interprète du vœu de quelques hommes. J'ai bien, et depuis quelques années, entendu *bourdonner* autour de moi le vœu de faire protestantiser la France. Mais voulez-vous une preuve que ce vœu n'est qu'une sotte chimère? C'est qu'on en parle tant, et qu'à l'exception

de M. Mollard et de quelques autres exemples, rien ne s'effectue à cet égard. Vous aurez cent protestans si vous le voulez, et encore quels protestans ! mais vous n'ébranlerez pas même le moindre village.

C'est que, pour ébranler au moral comme au physique, il faut une force, une action quelconque. Depuis la chute du paganisme, depuis la répulsion du mahométisme, l'Europe a été tour à tour soumise à trois actions déterminantes. L'action catholique, qui a façonné l'Europe moderne, en purifiant les élémens du monde romain, et en civilisant les élémens du monde barbare; l'action protestante, qui a engendré la réforme; et l'action philosophique, mère de la révolution, qui se survit dans un système de lumières modernes. Voulez-vous savoir où en est le protestantisme? Ecoutez, à leur berceau même, les docteurs de la réforme! Lessing, le plus beau fleuron dans la couronne du protestantisme, a prouvé qu'il devait s'évaporer dans une *religiosité* vaine et vaporeuse, où viendrait enfin le saisir la philosophie, pour en démontrer le néant comme système, et le remplacer par une science nouvelle. Aujourd'hui le protestantisme n'a plus d'avenir, il s'est, de toutes parts, survécu à lui-même. On voudrait bien le ramener à son berceau, mais personne encore n'a pu refaire ni Luther ni Calvin, ni leur raison ni leur enthousiasme. On a voulu remplacer le système des réformateurs par ce protestantisme moderne, dont Lessing a si bien démontré le néant, système négatif auquel avait abouti l'humanité, et dont il voulut s'emparer pour en faire sortir un nouvel édi-

fice, semblable à la création produite par la seule parole divine.

Mais cette philosophie elle-même, si tourmentée et si tourmentante, où en est-elle arrivée? Depuis Platon jusqu'à Schelling, depuis Aristote jusqu'à Kant, depuis Epicure jusqu'à Voltaire, on a bâti des millions de systèmes, mais le système des systèmes, celui qui les renfermait tous, en les purifiant, en les modifiant, en les neutralisant, en les réunissant, l'orgueil des philosophes a feint de ne pas l'apercevoir. Oui, le catholicisme accepte le protestantisme comme un *criterium* de la vérité, sous la forme de la seule critique, forme sous laquelle il s'est survécu à lui-même ; il accepte les philosophies comme renfermant les points de vue isolés des choses, en ôtant de ces points de vue leurs contradictions, source de leurs erreurs : mais il n'accepte aucun des modes de transformation ni du protestantisme, ni de la philosophie. Il en rejette ce qui est temporel, et se fonde sur l'immuable ; il appelle sur lui les lumières de toute vérité, se soumet aux investigations de toute critique, reconnaît et étudie toute philosophie dans ses causes et ses effets ; il domine, embrasse et neutralise toutes les divergences, demeure tel qu'il a été depuis l'origine des temps jusqu'à leur accomplissement, et, sans se séparer de l'humanité, survit à toutes ses métamorphoses ; car le catholicisme c'est l'humanité même.

Si les journaux de la vieille roche révolutionnaire s'indignent donc du langage du *Globe* et du *Journal du Commerce* à l'égard du clergé, mot qui, dans leur langage, désigne l'Eglise catholique, c'est que leur

haine les a mieux inspirés que l'impartialité philosophique des autres. La haine aussi a son inspiration et sa clairvoyance ; la haine, si aveugle dans ses vaines espérances, est de lynx pour ce qui concerne les circonstances présentes. Elle a son instinct de vérité, dont la foi, dans la sécurité de sa conscience, ne se sent pas toujours douée ; c'est pourquoi la vérité le cède parfois, dans le temps, à l'esprit de mensonge. Mais la haine a beau l'opprimer, elle sait ce qui en est ; et, dans son anxiété perpétuelle, va éternellement le révéler aux enfans de l'imposture. Ecoutez Condorcet, auprès duquel Voltaire lui-même n'est qu'un écolier, Condorcet, auquel on ne peut refuser le nom d'une *puissance*. Il a beau fouler aux pieds le christianisme, il a beau vouloir le déraciner du sol où il a poussé ses racines, ces racines viennent bientôt recouvrir ses ravages ; et Condorcet, en écrivant les destinées futures de *son humanité* telle qu'il prétendait la faire, voyait toujours sa main comme arrêtée par ces inutiles branchages, qui reverdissaient aussitôt sous ses pas. Faites table nette, faites ! et vous verrez de quels vigoureux rejetons du catholicisme le sol sera aussitôt couvert. Car, pouvez-vous aller contre la nature même de l'espèce ? pouvez-vous enfreindre le génie de l'humanité ? Non, car vous ne pouvez dompter le christianisme ni entièrement dans votre propre conscience, ni surtout dans votre intelligence. Dieu parle et se manifeste même au milieu de vos négations : il ne s'agit que d'écouter ; et enfin l'humanité, dans cette région étroite, où, à force de négation, vous l'obligerez

d'entrer, sera forcé d'écouter. Dès que vous ne lui laisserez aucune autre issue, elle sera obligée de se replier sur elle-même.

Il faut louer le *Globe*, et, en quelque façon, aussi le *Journal du Commerce*, de cette honorable franchise, si étrangère aux autres journaux qui soutiennent la cause de la révolution avec le fiel, l'astuce, la mauvaise foi, le mensonge du vieux parti révolutionnaire. Ils ont placé la discussion sur son véritable terrain; c'est un argument *ad hominem*; mais, en le poursuivant dans ses conséquences, ils se sont un peu écartés de la question. « Vous avez, disent-ils au clergé, sous le ministère Villèle, profité de vos avantages; ces avantages, étant de position, étaient essentiellement précaires; vous y avez bâti comme sur l'éternité: donc, vous avez manqué de prévoyance; de quoi vous plaignez-vous au revers de la fortune? Vous subissez des représailles; vous ôtiez l'enseignement aux écoles normales; on vous frappe, ou, ce qui est à vos yeux la même chose, on vous modifie, on vous surveille, on vous *rogne* dans votre enseignement; vous avez triomphé, d'autres triomphent à votre place. C'est un revers naturel des choses humaines, ou plutôt c'est une égale misère. De plus, nous avons des lois, dures, oppressives, en contradiction avec la Charte. N'importe, ces lois doivent être exécutées. Vous en avez bien usé et abusé contre nous à votre manière: permettez qu'on en use de même à votre égard. »

Ce langage serait péremptoire s'il en était absolument de l'enseignement de la religion comme de celui

de la philosophie ; si, aux yeux de l'humanité au moins, le premier n'avait pas été constamment de *mission divine*. Or, voilà le grand argument des évêques, dont je ne méconnais aucun des torts, dont je sens parfaitement les faiblesses; des évêques, punis aujourd'hui dans leur enseignement, parce qu'ils se sont fait la courte vue de s'attacher à un parti, de se faire les hommes, les soutiens, les ames damnées de l'ancien régime; des évêques, qui se sont forgé à eux-mêmes des fers pour s'être misérablement traînés à la suite de *l'émigration rentrée*, pour avoir compté sur l'appui d'une administration ministérielle dans la situation précaire des choses; des évêques enfin, qui ont méconnu la liberté, qui *s'échappe*, pour ainsi dire, par tous les pores du catholicisme, pour s'accrocher à un pouvoir qui, au nom d'une religion de l'Etat, ne pouvait leur concéder que des parcelles du budget, et nulle puissance sur les ames. Ce n'était ni sur le ministère, ni sur le gouvernement représentatif, choses qui appartiennent au temps et aux hommes du temps, c'est sur *l'autorité* et la *liberté* que le clergé eût dû s'appuyer, comme sur les fondemens même de la nature humaine.

Oui, les évêques ont raison d'insister fortement sur la liberté de leur enseignement, au nom d'une mission divine. Ils ont raison de mettre en avant leur autorité, et la liberté humaine. Cette mission, les apôtres de la philosophie ne sauraient l'avoir, car ils forment autant d'*écoles particulières*, tandis que l'Eglise compose *l'école de l'humanité même*, la vaste *école générale*. Mais si les apôtres de la philosophie n'ont pas à l'instar

des apôtres de la religion, l'*autorité*, ils ont du moins la liberté; à défaut de vocation divine, ils ont la mission humaine. Nous ne contestons pas en eux la liberté de l'enseignement (je sous-entends que ce ne soit pas celle du mal, car ni le pontife ni le laïque ne la possèdent); mais nous voulons leur faire remarquer qu'ils se trompent s'ils veulent, en proclamant ou l'esclavage ou la liberté de l'enseignement, traiter l'Eglise comme s'il s'agissait d'une *école particulière*. Elle a, elle aura toujours mission divine, ses paroles auront poids d'autorité, comme celles de la vérité même; tandis que les paroles de la philosophie seront à discuter, comme on discute le plus ou le moins de vraisemblance. Partisan sincère d'une critique saine et judicieuse, et, en ce sens, sachant fort bien apprécier les forces du protestantisme; enthousiaste d'une philosophie qui exerce toutes les puissances de l'intelligence: je ne saurais conférer à aucune des deux ce poids de l'autorité, qui n'appartient qu'à la voix des voix, qu'à la voix se prolongeant dans les siècles, où elle a son écho dans le sanctuaire de l'humanité, qu'à cette voix sonore et forte qui n'a tenu qu'un seul et même langage, celui de la Création, tandis que les écoles n'ont que trop souvent répété la confusion du langage qui régnait à l'édification de la tour de Babel. Respectons le mérite de chaque chose, quand elle est à sa place; mais si une orgueilleuse critique, si une philosophie plus fière encore, veulent usurper le trône du monde, qu'elles sachent que ce trône est occupé, et que Lucifer fut le premier des archanges.

La Charte, et c'est ce qu'ont parfaitement observé

le Globe et *le Journal du Commerce*, la Charte est en formelle contradiction avec une foule de lois et de dispositions réglementaires qui nous encombrent. Qu'est-ce que la Charte? sinon un régime de liberté qui garantit à la fois la sûreté des individus et leur indépendance. C'est aussi le but auquel aspire, dans un sens plus élevé, le catholicisme, et dans ce sens, la Charte n'est aucunement en contradiction avec une théocratie bien entendue, avec le gouvernement, non pas des pontifes, mais du christianisme. Que la Charte embrasse la liberté et l'autorité sous des formes matérielles et temporelles, le christianisme sous des formes spirituelles et éternelles, il y a concordance de but : sûreté et indépendance de l'individu, égale haine de l'anarchie et du despotisme, amour de l'égalité, mais de celle qui élève les hommes au lieu de les dégrader, comme cette égalité populacière que recherchait la révolution française. La Charte et le catholicisme veulent ennoblir la nature humaine, chacun à sa manière. Que ce ne soit pas là l'œuvre d'un jour : qui ne le sent au premier abord? Le grand tort de l'ancien ministère avait été de vouloir faire de la *légalité* avec des lois contradictoires à l'esprit qui régit la Charte, et cela en haine d'un certain développement et d'une certaine étendue de la véritable liberté civile et politique. Que le nouveau ministère craigne et redoute cette pente par trop facile, qui l'entraînerait à faire de la *légalité* avec des lois également contradictoires à l'esprit qui régit la Charte, et cela en haine d'un certain développement, et d'une certaine étendue de la véritable liberté religieuse. Il est

tres-bien de proclamer la liberté de la presse, la loi qui la garantit eut elle-même des dispositions rigoureuses ; il est très-bien aussi de proclamer la liberté de l'élection ; si même la loi qui la garantit semblait prêter à la confusion par l'exacte minutie des détails : j'aime ces lois, malgré leurs défauts, parce qu'elles me paraissent être, généralement parlant, dans l'esprit de la Charte ; mais il n'est peut-être pas au même degré également bien de méconnaître la liberté de l'enseignement, de proclamer ce régime de l'université, la plus inique des créations de Bonaparte, et je dirai plus, celle qui a causé la plus vive indignation dans l'Europe civilisée.

Ce serait un chapitre long, interminable, que celui où on voudrait entrer dans la question de l'harmonie à établir entre le *régime légal*, qui dispose encore aujourd'hui de notre liberté, et le régime de la Charte. La révision des codes, seule, demanderait une réunion des plus hautes lumières en jurisprudence, non pas seulement de ces lumières de légistes, de praticiens, de théoriciens, comme l'école des avocats et celle des philosophes en ont engendré par milliers ; mais de lumières d'hommes d'état appelés à illuminer les Bacon, les Grotius, les Machiavel, les Montesquieu du siècle. Je passe donc, pour cette fois, sur cette question, comme sur des charbons ardens, me réservant d'analyser, plus tard, les principes qui, très-souvent, régissent nos codes et nos ordonnances réglementaires, pour les placer en face des principes qui régissent et devraient, de plus en plus, régir la Charte.

Que le *Globe* donc, que le *Journal du Commerce*, s zélés, c'est-à-dire si *honorablement* zélés pour la Charte dont ils embrassent la cause avec une bonne foi entière ; que ces journaux avec lesquels nous ne sommes pas toujours d'accord, mais dont nous avons souvent à louer la franchise et cette indépendance du joug de leur propre parti qui parfois les honore ; que ces écrivains donc consentent à ne pas diriger contre le clergé les argumens adressés aux évêques. Sans doute ces argumens sont, sur une foule de points, entièrement valables; mais en les poursuivant à l'extrême, on court risque de méconnaître deux grands principes qui doivent toujours triompher même du *régime légal :* le principe de l'humanité, identifié avec la mission divine dont est chargée l'Eglise, installée comme l'*école universelle*, qui régit ou plutôt qui expose la loi suprême des êtres pensans et intelligens ; le principe de la Charte en concordance parfaite avec l'autre, ce principe qui réclame en faveur de l'indépendance de la pensée et de l'écriture, à plus forte raison encore, en faveur de la liberté d'enseignement, sans laquelle la liberté de la presse ne serait plus qu'une vaine moquerie.

La grande fourberie des autres journaux révolutionnaires est de proclamer, dans un sens anarchique (car ils en sont encore aux passions de la Constituante), ces grandes vérités de la liberté de l'intelligence humaine, pour se rétracter bientôt, dans leur haine du catholicisme et des dangers dont il menacerait leur système. Indépendance entière pour eux, indépen-

dance avec oppression totale et absolue des hommes de l'ancien régime, qui, à leur sens, ont encore trop triomphé, en dépit de la Charte; oppression pour l'Eglise, puisque la liberté constituerait sa force, voila leur devise. Le *Globe* et le *Journal du Commerce*, ne croient pas à la puissance du clergé, et voudraient qu'on lui enlevât son budget, pour l'abandonner à ses propres ressources, ce que les journaux contraires, ainsi que nous venons de le voir, redouteraient par dessus tout, comme devant constituer au clergé une grande puissance. Le *Courrier* et le *Constitutionnel* aimeraient mieux lui laisser sa *ration*, pour parler le langage de leur pensée, pourvu que cette ration fût économiquement mesurée, afin qu'il n'en prît que la plus chétive nourriture. En outre, s'il *bronchait*, on lui montrerait le fouet de certains *articles organiques*, avec lesquels on le tiendrait en respect : c'est, suivant eux, le seul moyen de paralyser cette action religieuse qu'on ne peut pas encore extirper, jusqu'au moment où l'humanité sera assez éclairée pour se passer de religion et de sacerdoce.

L'Etat, nous disent d'une commune voix tous les journaux qui, d'accord sur ce point, soutiennent la *légalité* de la révolution; l'Etat, c'est le peuple souverain, ou plutôt, comme le veut le *Globe*, c'est la raison souveraine. Peuple et raison ont le droit imprescriptible de revenir sur eux-mêmes, de se revoir eux-mêmes, de se corriger eux-mêmes; mais en admettant cet axiome comme une vérité, ce que je suis loin d'accorder, du moins dans le sens révolutionnaire, com-

ment reconnaître que c'est toujours en vertu du bonheur public, en vertu de la raison, que le peuple ou la raison entreprennent ainsi une régénération sur eux-mêmes? J'ai bien entendu dire qu'aux yeux de la foi du moins, la religion était une autorité infaillible à elle-même; mais nul peuple n'a été assez dépourvu de passions pour se faire constamment son bonheur à lui-même, nulle raison particulière ne s'est, à tel point, établie raison absolue ou générale, qu'elle possédât un *critérium* d'infaillibilité sur elle-même. Si donc la révolution, au nom du peuple ou de la raison publique, a confisqué les biens du clergé, elle a usé du droit du plus fort, mais nullement du droit en lui-même; car, encore une fois, pour qu'il y ait, sur un point quelconque, un droit absolu, il faudrait qu'il existât un moyen infaillible par lequel, en constatant la légitimité de ce droit, on lui procurerait une souveraineté absolue sur les consciences et les intelligences.

Pour trancher la matière, la question des biens du clergé n'en est plus une. Décidée par la force majeure des choses, la contre-révolution étant impossible sur ce point, comme sur celui de l'ancienne noblesse, des classes et conditions de la société, des parlemens, de la monarchie absolue, etc., etc., il faut que le clergé accepte sa condition présente, c'est-à-dire qu'il renonce entièrement à sa possession du passé; là d'ailleurs n'est pas sa force. Toutes ses richesses ne l'ont pas empêché de déchoir sous l'ancien régime, de succomber sous la révolution.

Mais si le clergé n'a plus d'espoir du côté de son

temporel, en ce qui concerne son existence passée, il a du moins une réclamation fondée, un titre réel sur le budget de l'Etat, et ici le *Globe* et le *Journal du Commerce* se trouvent dans une pleine et entière erreur. Ce n'est pas une grace que lui fait l'État, c'est, comme l'assemblée constituante l'a reconnu, un *droit* à la pension de l'État, comme indemnité ou équivalent des biens nationalement confisqués. Le plus ou le moins de la somme ne fait rien à l'affaire, car elle n'invalide pas le titre primitif. Vous *devez* au clergé un entretien, parce que vous l'avez nationalement privé de ses ressources; il y a plus, vous-même avez reconnu le lui devoir. Qu'ensuite vous disiez que le clergé a été trop gratifié, c'est une question à part; cela mérite examen si l'on en arrive au point de fixer définitivement le sort du clergé par un budget à jamais réglé, par un budget ecclésiastique immobile qui, en garantissant sa position, tarisse la source des faveurs de cour, des faveurs ministérielles, des faveurs illégales. Car pour le clergé, ce sont autant de chaînes et de dépendances dont on sait bien lui montrer l'origine quand on veut les lui enlever. Mais vous ne pouvez, sous le prétexte de la faveur, méconnaître un principe que vous-même avez contribué à légaliser; vous ne le pouvez que par un abus de la force, par un procédé révolutionnaire.

Je sais que vous prétendez me répondre par une fin de non-recevoir. De quoi veut hériter le clergé, me dites-vous? De l'ancien clergé? Mais celui-ci était de deux espèces : régulier et séculier. Or, le clergé régulier avait en partie défriché les Gaules; il les avait couvertes

d'institutions scientifiques et littéraires : les Bénédictins, les Franciscains, les Dominicains furent nos maîtres en philosophie, en mathématiques, en jurisprudence, en médecine, jusqu'à la Réforme ; nous leur avons beaucoup dû dans le temps, mais ils se sont survécu. De leur vivant le clergé séculier les jalousait, les haïssait; il méconnaissait leur mérite et leur labeur ; comment en hériterait-il? A cet égard nul titre existe.

Mais, pourrait-on répondre, il ne s'agit pas de cela, il ne s'agit que de la dette avouée, avérée de la Constituante. Que si vous prétendez qu'elle a eu tort de la contracter, pourquoi l'a-t-elle contractée? Vous admettez le reste de ses œuvres; il ne vous est pas loisible de répudier cet engagement particulier, parce qu'il vous répugne. Quiconque a le profit doit supporter les charges. Si vous me dites qu'il faut déduire du budget ecclésiastique tout ce que la Constituante avait assigné en paiement aux anciens religieux, je vous répondrai qu'il n'y a pas cumul, et que, s'il existait, non-seulement la somme est bien minime, mais encore qu'une loi d'équité est à invoquer. On a voulu pensionner non-seulement les titulaires, mais le clergé en masse, non-seulement le moine comme moine, mais le clergé comme sacerdoce. D'ailleurs, en admettant le principe de liberté tel que le *Globe* et le *Journal du Commerce* le proclament, qui empêcherait de nouvelles associations religieuses de se former, au même titre que les associations politiques, électorales et autres, c'est-à-dire au nom de la Charte? Il

est vrai que de semblables ordres n'auraient rien à réclamer en vertu des décrets de la Constituante, car ils recommenceraient une nouvelle existence ; ils ne succéderaient pas aux titres du passé.

Le clergé français, abstraction faite des moines, était encore assez riche pour que le budget, qu'en vertu d'un décret de la Constituante la Charte lui continue comme une dette sacrée, un engagement réel, ne parût, en aucune manière, renfermer une clause exorbitante. Vous le sentez, mais à cela une autre réponse se tient préparée dans le fond de votre intelligence. Afin de la prévenir, je vais franchement entamer cette grande question de la nature même des possessions ecclésiastiques auxquelles vous voudriez refuser, pour le passé, la légalité, afin de pouvoir condamner le budget du clergé et le titre que lui légua la Constituante. Selon vous, les deux premiers ordres de l'Etat, le clergé séculier spécialement, n'ont possédé qu'une nature de bien *usurpée* sur la nation, entachée de violence dans son berceau même. Vous l'avez proclamé, et je vous montrerai dans quel dédale il faudrait vous égarer, quels erremens vous auriez à suivre pour soutenir, modifier ou rejeter la nature de vos accusations. Ce ne sont pas les passions que je prétends éveiller ; c'est la voix de l'histoire que je veux faire entendre.

Rien de plus scabreux que la recherche de l'origine des fortunes, surtout si leur principe se cache dans une antiquité tant soit peu reculée. Quand César fit la conquête des Gaules, il trouva deux ordres, les Druides, qui constituaient une hiérarchie, et la no-

blesse, avec un système de clientelle. Les peuples étaient tombés dans l'esclavage. Quel a été, à leur égard, le principe même des choses; c'est ce qui n'est établi nulle part. Peut-être qu'une discussion très-minutieuse de la partie la plus antique des anciennes lois d'Irlande et du pays de Galles, au sujet de la nature même de la propriété, telle qu'elle était considérée par les diverses branches du peuple celtique, et telle que cette conception se réfléchissait dans son système social, y jetterait quelque lumière. Mais j'en doute; car, autant que j'ai pu étudier ces législations, sur lesquelles je n'ai toutefois que des notions imparfaites, il en résulterait que l'observation faite par César dans les Gaules était encore applicable à l'état de l'Irlande et de la Grande-Bretagne, autant, du moins, que nous permettent de le supposer les monumens historiques, et j'ajouterai même les monumens mythologiques des indigènes.

Quoi qu'il en soit, la domination romaine, conférant aux Gaules la paix, leur communiqua un régime de municipalité dont s'emparèrent aussitôt toutes les grandes familles gauloises qui se jetèrent dans les cités. La condition du peuple fut peu ou point améliorée, si ce n'est que la guerre civile, jadis suscitée par la rivalité des Druides et des nobles, vint entièrement à disparaître. Il est vrai que, sur le déclin de l'empire, la rivalité des Césars qui se disputaient la couronne reproduisit ces spectacles de la guerre civile sur une plus vaste échelle. La misère des peuples était si grande que les masses s'insurgèrent au temps de Dioclétien

même. Ce fut le principe d'une anarchie civile qu'on a appelée la guerre des *Bagaudes*, et qui rappelle, d'une manière beaucoup plus formidable, toutes les horreurs des *Jaqueries* du moyen âge. Dans sa détresse, le peuple appela à grands cris les Germains. En ce temps, la ligue des Alamans était depuis long-temps maîtresse de toutes les provinces qui bordent le Haut-Rhin jusqu'aux environs de Mayence ; de même, la ligue des Francs occupait depuis long-temps la Belgique, y compris Cologne. Francs et Alamans n'en étaient plus à de simples expéditions dans les Gaules ; ils étaient possesseurs d'une partie importante de ces régions, de toute antiquité envahies par des races belges et suéviques (kimriques et germaines d'origine).

Les Francs, comme conquérans, ne changèrent rien à la destinée du peuple. Il était serf du décurion gaulois et le demeura dans les terres où ce dernier se maintint dans sa propriété, à condition de sujétion ou d'impôt, en sa qualité de membre d'un peuple tributaire. Mais le décurion de la cité gauloise n'en était pas moins tributaire sous l'administration romaine. Son orgueil pouvait se trouver offensé d'être confondu dans la classe des Lites ou des colons qui cultivaient la terre germanique ; mais, s'il était Lite pour la condition, il était *Romain possesseur* quant à la fortune : tel est le titre que, comme tel, il porte constamment dans la loi des Saliens et des Ripuaires. La différence du Lite ou colon et du Romain possesseur consiste en ce que, à conditions égales, l'un était tributaire du

Germain sur la terre duquel il vivait, et l'autre tributaire du fisc romain, appartenant à la généralité des vainqueurs ou à la suite des hommes d'armes du conquérant. Pour le reste, le décurion gaulois sut bientôt se relever de son abaissement, en acceptant la charge de l'administration de la province conquise, charge à laquelle aucun Germain n'aurait été apte. La conquête des Gaules a pu peser sur des décurions qui ont su prendre leur revanche; elle s'est surtout appesantie sur les biens de la couronne, constituant partie du fisc impérial, et qui étaient immenses dans les Gaules: mais les peuples proprement dits n'en ont nullement senti le fardeau. Depuis l'arrivée des Francs, plus de Bagaudes: les nations restent soumises. La terreur qu'un vainqueur féroce pouvait inspirer aurait eu le temps de se calmer, si réellement il eût pesé sur la masse de la population. Les Francs étaient en petit nombre; la Belgique et l'Outre-Rhin ne s'étaient que faiblement répandus dans les Gaules.

Le terrain ainsi déblayé, j'arrive à l'origine de la fortune du clergé catholique, qui, avant l'arrivée des Francs, a dû être considérable dans la Gaule romaine. La ferveur des peuples était nouvelle; l'Eglise était le refuge contre l'insolence des décurions avides: il y avait eu bien des terres à défricher dans un pays dévasté par les soldats des Césars qui se disputaient la couronne, par le pillage systématique que les Bagandes apportaient sur les terres des riches et dans les biens de la cité. En s'emparant d'une place demeurée vide à défaut de bras pour la culture, en fixant le serf sur

ce domaine, le clergé opéra un grand bienfait. Aussi fut-il très-populaire lors de l'entrée des Francs dans les Gaules. Les vainqueurs, qui étaient en petit nombre, furent obligés de le ménager pour s'assurer, par son canal, de la tranquillité des peuples. Telle fut la source des privilèges dont jouit l'Eglise des Gaules, privilèges dont elle a pu fréquemment abuser, mais qui ne lui constituent pas moins un titre de possession primordiale pure et incontestable dans sa source.

Le clergé, qui avait subi la condition romaine, se releva, comme les décurions, de cette condition subalterne, parce que le vainqueur l'avait appelé, par nécessité, à l'administration des Gaules. Il en usa en bien et en mal, suivant la coutume des hommes. On ne saurait le défendre du reproche d'avidité et d'envahissement de la main-morte. En ce temps-là, ce fut peut-être un bien. Les Francs, nombreux en Belgique, les Alamans, nombreux en Alsace, y faisaient très-bien cultiver leurs terres. Les codes de ces peuples l'attestent, ainsi que les soins minutieux dans lesquels ils entrent à cet égard. Ces terres, propriété germanique de date ancienne, y étaient plus divisées que partout ailleurs. Il n'en fut pas de même dans la Gaule postérieurement conquise. La terre du partage, le lot germanique; la terre du fisc, postérieurement transmise au vassal germanique, sous condition de redevance, ne devaient pas prospérer au même degré dans l'intérieur des Gaules; car les vainqueurs étant en petit nombre, ces possessions étaient immenses. La main-morte du clergé devint donc, jusqu'à un certain point,

favorable à la culture, en ce sens qu'il était plus disposé que le vainqueur à bien traiter le serf, à prendre le parti du colon et de l'esclave. D'ailleurs, les moines scotiques, d'origine irlandaise, s'impatronisèrent dans diverses parties des Gaules, et s'y faisaient remarquer non-seulement par leurs vertus, mais encore par la culture des terres, à laquelle il s'appliquèrent à l'instar de Bénédictins, dont ils étaient une dérivation.

Tout dégénère. Le clergé gaulois, sous les rois francs, ne manqua pas de s'emparer de cette foi vive des Germains pour maîtriser le conquérant par la terreur. Cependant, à cette époque, les cœurs étaient trop indépendans pour permettre cette domination universelle, et, en quelque sorte, cette dégradation des ames; car un clergé qui gouverne par la terreur, méconnaît la partie essentielle du christianisme, sa sublime charité. S'il y a au fond de nos croyances la terreur des enfers, il y a également la miséricorde des cieux. D'ailleurs, exploiter ce fonds d'une terreur religieuse, très-salutaire en elle-même, au seul profit du clergé, c'était, en quelque façon, rentrer dans les menées des pontifes du paganisme. Mais, s'il y a excès sous ce point de vue dans la conduite du clergé gaulois à l'égard des peuples et spécialement du vainqueur, n'oublions pas les sublimes leçons de charité que ce même clergé a si fréquemment données. Peut-être aussi y avait-il un mouvement de compassion pour le vaincu, dans cette crainte par laquelle on cherchait à arrêter le cours des déprédations du triomphateur. Quoi qu'il en soit, le clergé a plus d'une

fois abusé de ce sentiment, pour le faire tourner au profit de son agrandissement, en matière de richesses temporelles.

Quand des membres de la nation des Francs embrassèrent la vie religieuse, ce fut, soit par piété sincère, dont ils ont donné tant et de si glorieux exemples, soit pour exploiter la terreur religieuse, non plus au détriment du vainqueur, mais particulièrement au détriment du vaincu; et ce clergé, tout militaire, fut extrêmement oppressif. Il paraît que Charles-Martel a été d'un avis différent. Les historiens, et entre autres M. de Montlosier, ont beaucoup relevé cette nécessité dans laquelle se trouvait ce conquérant, pour arracher les Gaules au clergé, qui en avait envahi les domaines. Je ne nie pas le fait de cet envahissement; mais les Francs, en supposant même qu'ils eussent beaucoup légué au clergé dans leurs dernières volontés, n'étaient pas pauvres. Il y avait impossibilité légale qu'ils dépouillassent leurs enfans du fond de l'héritage, en ce qui concernait la terre allodiale; et la terre féodale revenait au fisc, dont elle tirait son origine. C'étaient les rois qui avaient appauvri le fisc par des donations au clergé. Mais Charles-Martel eût pu faire des guerres sans avoir recours à une révolution dans les propriétés, s'il n'avait pas voulu effectuer, au moyen de cette révolution, tout autre chose que ce qu'y a vu M. de Montlosier. Certes, ce guerrier est un homme immortel: il a arraché l'Europe à la domination mahométane; mais sa puissance très-chancelante ne se maintenait que par la force des armes. Il lui impor-

tait de se rattacher ses compagnons, de la même manière que Clovis avait fait lors de son entrée dans les Gaules. Il déposséda le clergé, non au profit de la royauté, mais au profit de ses compagnons d'armes, pour les attacher à sa personne par les intérêts d'un butin commun. Il fit plus; il institua, de son autorité privée, nombre de ses soldats, comme évêques et abbés. Ce fut un clergé d'une singulière espèce, dont les mœurs rejaillirent encore sur les temps de Louis-le-Débonnaire, qui, comme Charlemagne, s'était efforcé d'extirper cette plaie de l'Eglise.

J'abandonne les siècles suivans, parce qu'avant tout il s'agit, dans cette question, de l'origine des biens mêmes. Le terrain de la discussion deviendrait immense, si, de part et d'autre, l'on voulait peser et balancer ce qui s'est fait en bien et en mal par le clergé sous le rapport de l'acquisition et de l'agrandissement de sa fortune. D'énormes abus marchent à côté de bienfaits immenses; quelle main pourrait tenir la balance? Saint Bernard tonne contre la simonie; Grégoire VII, qui consolide la hiérarchie, n'est pas moins pressant à cet égard. Il faudrait le *travail d'un siècle* pour juger le procès tel que le *Globe* voudrait l'entamer en ce qui concerne les origines des propriétés sacerdotales. Adoptons un terme moyen: admettons qu'une partie de ces biens est viciée dans sa source, qu'elle a été obtenue par une coupable obsession, soit auprès du prince, soit auprès des particuliers; qu'elle a même eu une source encore plus illégitime; qu'il y ait là des biens confisqués sur les protestans ou séques-

trés par l'inquisition du moyen âge ; une autre et très-grande partie des mêmes biens n'en reste pas moins *vierge de toute souillure.*

Je connais les prétentions des parlemens : ils auraient voulu faire considérer le temporel des évêques purement et simplement comme une possession féodale. Ce n'était que par une abusive extension de ce principe qu'ils saisissaient le temporel des évêques, chaque fois qu'il existait un conflit entre le clergé et la couronne, plus souvent encore avec les parlemens, qui se cachaient derrière la royauté. Tout bien ecclésiastique n'était pas féodal; la dîme, entre autres, ne l'était point. Les parlemens le savaient bien, car ils cherchèrent à introduire dans le droit public des Français cet autre principe que la main-morte, le bien des corporations, est un *bien de l'Etat* originairement concédé *par l'Etat*, ce qui n'est vrai qu'exceptionnellement dans un très-petit nombre de cas, et ce qui est directement contraire à la vérité dans la majorité des circonstances. Que si les parlemens voulaient se retrancher derrière le grand argument de l'*utilité publique*, cet argument, à la disposition de tous les genres de tyrannie, pouvait facilement se tourner contre eux-mêmes. Mais si les mêmes parlemens avaient eu l'intention de *revenir sur le passé*, pour connaître la légitimité des possessions de date immémoriale, ils ébranlaient toute nature de propriété, celle des particuliers comme les autres ; car quelle est la masse des propriétés particulières dont vous pouvez garantir, en tous les cas, la légitimité de la possession primitive?

Personne moins que moi ne méconnaît le génie spécial de la révolution française. Je déteste les révolutionnaires, mais je crois que la révolution fut dans les décrets de la Providence. L'ancien ordre de choses était du moins très-corrompu, sinon gangrené jusqu'à la racine. Je suis de ceux qui croient que la révolution aurait pu s'opérer par d'autres moyens que ceux qu'employèrent les révolutionnaires, et qui furent de tous points détestables. Mais en mettant cette considération de côté, il n'y eut nulle *légitimité* dans la manière dont on dépouilla le clergé et la noblesse. C'est un fait, voilà tout; c'est, si vous l'entendez ainsi, un *jugement de Dieu*, mais n'en faites pas mérite aux révolutionnaires. Eux aussi ont été *jugés* en tombant à leur tour sous la hache du bourreau. Surtout si vous exigez qu'on ne revienne pas sur les crimes de ceux qui dépouillèrent le clergé et la noblesse, ne revenez pas non plus sur les fautes des deux ordres de l'Etat, qui en appelèrent à l'étranger, non, pour assujettir leur patrie, mais pour y relever le trône et l'autel; pour y faire prospérer le droit public foulé aux pieds par les théoriciens de la Constituante. Les émigrés ont fait les plus grandes sottises, leurs erreurs sont immenses; le parti *ultra* fut incorrigible depuis la restauration; mais rien de cela ne saurait excuser la révolution et ses crimes.

HISTOIRE.

Histoire des Gaulois depuis les temps les plus reculés, jusqu'à l'entière soumission de la Gaule à la domination romaine. Par Amédée Thierry.

CHAPITRE I.

GÉNIE ET CARACTÈRE DE L'OUVRAGE.

Ce livre a-t-il une *philosophie?* L'auteur a-t-il médité sur les événemens de la vie gauloise, et en pénétrant dans le labyrinthe des mœurs et des institutions sociales, a-t-il étudié le génie de la nation dans les grands hommes qui l'ont représentée, et, pour ainsi dire, concentrée en eux-mêmes aux diverses périodes de son existence? Ou a-t-il envisagé sa tâche sous le point de vue de l'érudition, ou sous l'aspect purement pittoresque? C'est ce que nous allons examiner.

M. Amédée Thierry est de l'école de son frère Augustin; ce n'est pas cesser de s'appartenir à soi-même.

Historiens remarquables, ils se sont pénétrés d'une conviction commune. Tous deux conçoivent les peuples comme des individus aux habitudes distinctes, qui conservent jusqu'à la mort leur caractère indélébile, au sein d'une civilisation mobile, et malgré les orages des siècles. Les âges changent comme les saisons; mais dans la vieillesse des peuples, brille toujours le type de leur origine. Ainsi, quoique depuis des siècles les génies des sociétés saxonne et normande se soient mutuellement pénétrés pour composer la société anglaise moderne, la tendance positive de l'une, et l'esprit chevaleresque de l'autre, se manifestent encore néanmoins dans les institutions et dans les mœurs. Dans les Gaules, un caractère particulier, quoique presque insaisissable, de mœurs, d'esprit et d'affections communes, se manifeste encore aujourd'hui chez le Belge, le Gaulois, l'Aquitain, le Phocéen, le Romain, le Sicambre. Tous ces élémens se sont fondus dans une même teinte de nationalité moderne, où percent cependant encore les traits d'autant de physionomies distinctes.

Cette manière de voir est bonne en histoire; seulement ne faudrait-il pas méconnaître cette constante opération de la nature, qui, d'élémens hétérogènes, forme toujours une unité nouvelle, toujours vivante, et qui n'est plus divisible. L'esprit de la *tribu*, le plus ancien et le plus rétréci dans son étroite nationalité, a commencé d'abord par disparaître. Puis s'est développé l'esprit de *caste*, déjà plus large, quoiqu'il parquât encore l'humanité dans les limites de la profes-

sion sociale, comme l'esprit de tribu la parquait dans la famille et les bornes du territoire. A cet esprit a succédé celui des *classes*, qui, s'épurant par une civilisation progressive, cherche à résoudre l'un par l'autre les problèmes de l'ordre et de la liberté. La famille domine la tribu ; l'association, divisant les hommes par professions, commande à la caste ; et du triple génie de la famille, de l'association et de l'ordre social, qui a survécu à l'organisation nationale dont il est issu, naît un génie vraiment social, qui rapproche les hommes sans les confondre, les élève avec sagesse, suivant les progrès des temps, et gouverne les rapports essentiellement libres des diverses classes dont se composera éternellement toute société. Mais reconnaissons que, dans la sphère de nationalité, même la plus étroite, s'est toujours manifesté quelque chose de ce génie de l'*humanité*, qui est le christianisme même, par l'action duquel elle peut seulement atteindre tous ses développemens. Humanité, civilisation, christianisme, ces trois mots sont parfaitement synonymes. Quand les peuples de l'antiquité ont voulu atteindre au point le plus élevé d'une civilisation païenne ou rationnelle, ils n'ont abouti qu'à un panthéisme, tantôt mystique et spiritualiste, tantôt purement matériel, qui les a laissés sans une idée complète de l'humanité même. Aussi les plus civilisés d'entre eux n'ont jamais pu parvenir à affranchir une partie de la population des chaînes de l'esclavage. Le christianisme peut seul accomplir l'éducation du genre humain ; et cette édu-

cation n'avance que sur les ruines de la tribu, de la caste, et même, jusqu'à un certain point, de l'esprit de classe, en tant qu'il demeurerait exclusif.

On doit savoir gré à MM. Amédée et Augustin Thierry de rappeler l'attention sur le génie des tribus primitives, complètement méconnu par les écrivains du dernier siècle. Mais ils se trompent, s'ils prétendent revendiquer en faveur de ceux qu'ils désignent comme les *vaincus*, certains droits contre ceux auxquels ils donnent la qualification de *vainqueurs*. Vainqueurs et vaincus ont disparu dans la *société française*. Je ne vois plus de Belges, de Gaulois, de Romains, de Sicambres; et les Français ont remplacé ces tribus, ces castes, et ces nations primitives. Si le génie français se compose de la fusion du génie de ces anciens possesseurs du sol, la nature seule a présidé à ce mélange. Aussi peut-on mieux sentir qu'expliquer la présence du vieil élément gaulois dans la constitution actuelle de nos mœurs. Mais cet élément n'y domine pas au point d'autoriser M. Thierry à prétendre qu'on se trouve toujours dans la même société, depuis l'invasion des Gaulois en Italie, jusqu'aux temps modernes. Malgré certains rapports de caractère, les Allemands contemporains ont un génie tout différent des Germains de Tacite; et les mœurs, les pensées et les institutions, en font un tout autre peuple. Ainsi en est-il, à plus forte raison, arrivé pour les Français, produit de l'antique décomposition de tant de races diverses, du débris desquelles s'est élevé, sur le même sol, un peuple nouveau. C'est là ce qu'il importait de faire ob-

server à M. Thierry, non dans le but de le blâmer d'avoir recherché les élémens sociaux dont s'est primitivement composée une grande nation, mais seulement pour empêcher qu'on ne perde de vue l'autre côté des choses. C'est méconnaître la marche générale des sociétés humaines, que de rechercher les titres de vaincus qui n'existent plus, pour en décorer des vainqueurs qui n'existent pas davantage. Au commencement de notre révolution, on s'est appuyé sur les prétendus droits des Gaulois romanisés, pour attaquer le clergé et la noblesse, comme ayant usurpé féodalement la puissance nationale. Mais lors de la conquête, les Romains des Gaules vivaient dans la plus étroite dépendance du fisc impérial, ou renfermés dans les cités, sous la tutelle des décurions, dominateurs des municipalités, et possesseurs de la plus grande partie du territoire. On ne pouvait plus reconnaître leurs descendans dans cette société nouvelle qui se forma au temps de Hugues Capet. Elle avait absorbé dans son sein tous les résultats de la conquête.

Il est beau, il est généreux de prendre le parti des vaincus, mais aussi long-temps seulement que se font sentir les suites de la victoire. Si l'on s'obstinait à rester dans ce point de vue, on méconnaîtrait les droits de la nature, qui, des élémens divers, recompose toujours une unité nouvelle; on se tromperait sur les droits de cette Providence régulatrice de nos destinées, et qui marche toujours comme l'homme et la nature, auxquels elle a communiqué l'intelligence et la vie.

MM. Thierry ont été guidés dans leurs savantes compositions, par cet enthousiasme des découvertes que comporte aussi l'érudition. Ils ont aussi cédé à une pensée généreuse; mais un mobile emprunté à la politique du jour ne leur aurait-il pas fait lui chercher un titre et une base jusque dans la nuit reculée des temps? Ce mobile serait peu historique, et je ne saurais lui payer le même tribut d'éloges qu'à leur talent.

En dépit de l'enthousiasme pour cette vérité historique, fruit d'une érudition ingénieuse et profonde, cet *esprit moderne*, dont on se croyait affranchi dans l'étude de la vie antique, perce néanmoins sous bien des formes, dans cette composition d'ailleurs si remarquable. Dominé par cet esprit moderne, M. Amédée Thierry n'a pu se livrer à une véritable appréciation du siècle, qu'il ne nous semble avoir nullement classé et compris avec tous ses avantages : il s'est trouvé *captif* dans le cercle magique des opinions modernes, dont il n'a su secouer le joug, ni sous le rapport historique, ni surtout sous le rapport philosophique, à un assez haut degré pour se constituer juge du passé, du présent et de l'avenir. Chacun est de son temps, et il en doit être ainsi; mais quelque chose de plus est exigé de l'historien philosophe. A ces deux titres même, on est en droit de lui demander la véritable *compréhension* du temps moderne, en tant qu'occupant une place dans le cours des destinées humaines. Or l'intelligence de l'ensemble de ces destinées ne peut résulter que d'une véritable philosophie de l'histoire, produit d'une vaste expérience histo-

rique, jointe à une vive intelligence du christianisme, qui est la civilisation même.

Pour être aujourd'hui l'historien des peuples, il ne faut être ni l'enfant de la révolution, ni celui de l'ancien régime; il ne faut ni se *roidir* dans le passé, ni s'isoler dans le présent: il faut, surtout, reconnaître l'Eglise, parce que le christianisme possède seul le secret de la civilisation, et le mystère des destinées humaines. Non qu'il faille, à cet effet, maudire les hérétiques, et injurier le paganisme; il ne s'agit que d'apprécier la vérité, sous quelque forme qu'elle apparaisse. Mêlée au vice et à l'erreur, c'est encore la vérité. Nous n'entendons pas parler ici d'un christianisme purement théologique, occupé à sauver la foi des embûches du monde; mais de ce christianisme philosophique qui n'est que l'application du premier à l'histoire, dans laquelle il sait, partout, apprécier ce qui est humain, le reconnaître sous toutes ses formes, et où il ne prétend pas trouver, avec Bossuet, la simple expression d'une formule sacerdotale. Ce qui domine, avant tout, dans l'histoire, c'est le caractère humain. L'historien doit donc se montrer pénétré du génie de l'humanité, mais en reconnaissant toujours cette céleste Providence qui se cache dans les événemens, et se révèle dans la création, la conservation, la rédemption et la dissolution de l'homme et de l'univers.

Le point de vue purement moderne de sa conception a empêché notre auteur de pénétrer dans les deux grandes sources de toute lumière pour les temps pri-

mitifs : la religion et la législation, dont les Druides étaient, dans les Gaules, les seuls dépositaires. S'il fût entré dans toute la profondeur de cette question, il eût saisi avec bien plus de force le génie de la nation gauloise, dans sa manifestation sous les formes de la civilisation qui lui furent propres. Les anciens nous ont légué peu de choses à cet égard ; mais deux sources sont encore ouvertes dans la législation des Brehons, ou juges sacerdotaux d'Irlande, et dans la collection des antiques lois du pays de Galles. L'œuvre véritablement utile et essentielle eût été d'y démêler l'esprit druidique, en l'épurant de l'alliage romain et germanique qui se retrouve surtout dans les lois du pays de Galles. Il eût fallu, en étudiant la constitution de la société gauloise, y distinguer ce qui tient à un principe d'analogie primitive avec la civilisation germanique, et ce qui provient de l'envahissement des Belges au sein des Gaules, de l'Irlande et de la Grande-Bretagne. Il eût fallu surtout faire ressortir par l'analyse les élémens réellement gaulois déposés dans la législation d'Irlande, et que les Druides d'origine cimrique ont dû adopter en les incorporant au fond de la législation qui leur était particulière.

M. Thierry ne paraît pas avoir été frappé de la constitution tout hiérarchique des Druides, de cette énorme différence de leur sacerdoce d'avec l'antique sacerdoce des Latins et des Pélasges, produit d'un esprit de caste et de familles pontificales inconnu aux Druides, qui sortaient de la foule et qui élisaient les chefs de leur hiérarchie au moyen des études qu'ils

leur faisaient suivre. Quiconque sait réfléchir sur les phénomènes que présente la haute antiquité, trouve dans cet ordre de choses la preuve de la jeunesse, au moins relative, des Druides au sein des Gaules. Il est plus que probable, car on ne peut s'exprimer avec certitude en pareilles matières, que les Druides ont opprimé et remplacé dans les Gaules un clergé indigène, qui, lorsqu'il fut rencontré par eux, portait les armes à l'instar de celui des Germains et de Etrusques. Mais le sacerdoce armé lui-même a dû être le produit d'une révolution sociale opérée au sein des Gaules avant l'arrivée des Druides. Là, comme en Italie et en Germanie, paraît avoir existé une caste sacerdotale, pacifique et industrielle comme celle des Pélasges. Nulle trace n'en subsiste chez les Germains, où le sacerdoce demeurait inhérent aux fonctions civiles, ainsi qu'il l'était en partie devenu ches les Etrusques; et dans les Gaules seules ces indices étaient faiblement conservés lors de l'apparition des Druides. Alors comme chez les Germains, les Latins et les Grecs, le pouvoir militaire s'était substitué au pouvoir sacerdotal. Antérieurement aux Druides, les pontifes portaient les armes dans les Gaules, comme nous l'apprend César; mais, plus tard, le caractère des Druides changea, et ils ne commandèrent plus par l'épée.

Nulle trace des Druides ne se manifeste chez les Celtes de l'Ibérie, où les missions cimriques n'avaient pas pénétré. L'ancienne caste sacerdotale, qui rappelle celle de l'Inde, de l'Egypte et de la Perse, également opprimée par la caste militaire, se fondit en elle,

et dans les Gaules, comme dans l'Etrurie et la Grèce, elle affecta de plus en plus le caractère civil, en sorte que le pontife, en devenant magistrat, cessait d'appartenir à une caste sacrée. Ce changement fut cause qu'il perdit toute science et qu'il ne conçut plus la religion que sous la forme d'un cérémonial d'état. Cette situation ne nous est révélée que par les faibles indices que fournissent les antiquités du nord scandinave et celles des Etrusques et des Pélasges. En Grèce, en Germanie et dans les Gaules, où le génie sacerdotal comprimé fut remplacé par le génie militaire, ces indices sont plus fugitifs encore : dans ces contrées, la caste militaire devint nation dominante et réelle, et ses chefs remplirent les fonctions du sacerdoce en conservant probablement les débris de la science ancienne sous forme de mystères modernes. Il serait curieux de rechercher, par l'analyse, ce que les Druides, dont le génie originel semble entièrement étranger à l'institution des mystères, ont conservé néanmoins de ces mystères primitifs. Cette adoption, faite au même titre que celle des croyances populaires, contraste avec l'institution toute pacifique de leur société même.

Etrangers aux Gaules, où ils n'ont pénétré que postérieurement, comme le dit expressément Ammien Marcellin, les Druides d'origine cimrique ont laissé d'obscures traces de leurs établissemens chez les nations cimriques et belgiques d'au-delà du Rhin, établies entre ce fleuve, le Mein et le Danube, et dont les plus célèbres furent les Helvétiens, les Boïens et les Volces

Tectosages. Ce sont les *Trouhtan* de la tradition germanique, et ils ont pu être admis, comme *Drottar,* ou assistans du Dieu suprême, dans le panthéon comme dans le pontificat scandinaves. Nous les retrouvons, en qualité de *Drostes*, ou juges, dans les divers districts de la Germanie septentrionale. C'est ainsi que se manifeste obscurément l'action et la présence druidique et les efforts de leurs missions religieuses au sein des nations germaines. Mais là, ils ne réussirent pas, comme dans les Gaules, à abolir le pontificat militaire et à dominer la vie civile : voilà pourquoi leur existence n'y a laissé qu'une faible empreinte. Des Bardes ont aussi existé chez les Germains, ainsi que le prouve le mot *Bardit*, chant de guerre des Bardes ; mais, comme les Druides, ils n'y jetèrent pas de profondes racines. Originairement alliés aux Scaldes du nord, ils furent subjugués par les Druides, qui, dans les Gaules, en Irlande et dans la Grande-Bretagne, soumirent leur institution à leur direction et à leur surveillance. Rien de semblable pour les Bardes de la Germanie et les Scaldes du nord scandinave, qui, les uns et les autres, ne cessèrent pas de demeurer simplement militaires.

Mais ce n'est pas assez de savoir que les Druides étaient originairement étrangers aux Gaules : il faut encore découvrir de quelle manière ils s'y sont introduits et *nationalisés*; comment ils ont pu dominer les croyances populaires et les incorporer à leur institution même, ainsi que ces mystères fondés par les chefs militaires au sein des Gaules. Il faut surtout rechercher

les causes qui, malgré l'esprit tout pacifique, tout dogmatique de leur institution, ont pu les déterminer à adopter les sacrifices humains. Ce n'est qu'en remontant au berceau des Druides qu'une telle analyse devient possible. Or, parmi les Gètes de la Thrace, on rencontre le sacerdoce des Plistes, qui, par sa constitution et ses maximes fondamentales, offre de frappantes analogies avec celui des Druides; telle est l'incorporation du dieu Salmolxis, doctrine formant la base même du système, et qui est essentiellement druidique. On sait que le druidisme et la croyance de Salmolxis ne paraissent pas avoir été absolument étrangers à Pythagore, qui semble en avoir adopté quelques élémens. Du reste, quoi qu'il en soit de ces obscures traditions, dont parfois la source est apocryphe, le sacerdoce des Gètes semble avoir exercé une grande influence sur les destinées de l'Europe septentrionale. Nous rencontrons sur les bords de la Baltique un sacerdoce constitué sur les mêmes bases et les mêmes croyances, et auquel est préposé le Criwe, ou grand pontife, qui, de Romove, dominait les nations lithuano-prussiennes. Ce Criwe ne demeura probablement pas sans influence sur la dernière forme dont se revêtit l'Odinisme asiatique, avant son introduction en Scandinavie. Du moins contribua-t-il à la formation du sacerdoce slave de la ville de Rhetra, en Poméranie, au temps où les Slaves remplacèrent les Germains sur les bords de la Baltique.

Ce qui distingue cette religion des Druides de l'ancienne religion gauloise, c'est qu'elle ne fut pas au

même degré une religion de la nature, mais qu'elle fut plutôt une religion de l'ame, dont l'immortalité y était prêchée sous une forme particulière. Je n'entends pas parler ici de cette migration des ames adoptée par les Bouddhistes de l'Inde, les Druides et Pythagore, système qui appartient encore à l'ancienne religion de la nature, et dont ceux-ci se sont bornés à s'emparer pour lui donner une application particulière. Je parle seulement de ce pouvoir de l'ame au moyen duquel elle parvient à s'assujétir et à dompter l'empire de la nature, force de volonté et non de grace, développée surtout dans le système du bouddhisme indien. En suivant les traces de cette doctrine et celles de cette organisation hiérarchique d'un sacerdoce assis sur les doubles ruines de la caste pontificale et du pontificat militaire qui lui avait succédé, nous sommes reportés vers la Scythie d'Europe et d'Asie, où, depuis les Sarmates jusqu'aux Issédons et aux Argippéens, on rencontre partout des missions religieuses du même caractère. Enfin l'on arrive au pays des Saces, le Sacadwipa des Indiens, ou la Transoxane, véritable berceau d'une doctrine élaborée, plus tard, aux Indes, dans les systèmes bouddhiques. Né de l'institution des mystères de Jagannatha, dans lesquels Crishna abolit, du moins temporairement, le régime des castes, le bouddhisme, comme la religion de Crishna, place un Saca ou Maga, Sace ou Mage, à la tête de son sacerdoce. Comme Crishna, il nous dit expressément que son berceau fut au nord-ouest, quoiqu'il s'élabora au pays de Magadha, d'où partit, huit cents ans peut-

être avant l'ère chrétienne, un système de missions bouddhiques qui réagit sur les croyances des Saces.

Assis sur les ruines du brahmanisme, qui succomba dans le Magadha pour s'y relever plus tard, ce système se maintint au sein de l'Inde bouddhiste dans la plus grande pureté relative, en adoptant cependant quelques antécédens de la religion de Crishna. Chez les peuples du nord-ouest, comme encore aujourd'hui dans quelques régions voisines du Thibet, le bouddhisme semble s'être rallié à la religion de Siva, extrêmement sanguinaire, quoique lui-même ait un caractère tout différent. Certainement la religion d'Odin est complètement étrangère à celle de Bouddha; l'on y découvre cependant, à travers une forme sivaïte, et malgré une complète métamorphose, quelque chose qui rappelle la doctrine sur les destinées de l'ame telle qu'elle est consignée dans le bouddhisme. Comme les patriarches bouddhistes, Odin meurt pour se régénérer dans un tourbillon de flammes. Il est vrai que de semblables immolations furent également connues des Brahmanes; reste à savoir s'ils n'ont pas voulu imiter les Bouddhistes, pour n'être pas surpassés en dévouement. Rien dans la religion des Brahmanes ne semble indiquer la nécessité d'un tel sacrifice, qui, dans celle des Bouddhistes, repose au contraire sur un principe fondamental. L'ame, par l'immolation du corps, se réunit ici à Bouddha, là à Wodan, ailleurs au dieu druidique. Du reste, si la religion d'Odin a subi en quelque chose l'influence soit bouddhique, soit sace d'origine, elle n'a nullement accepté

la hiérarchie et l'organisation pontificale des Bouddhistes. Peut-être les Drottar, dieux, pontifes et juges, assistans d'Odin, pourraient-ils faire soupçonner l'incorporation de quelques formes druidiques dans ce culte avant son établissement dans le nord scandinave. Il a dû s'y introduire par la Germanie.

Une partie de la caste militaire indienne se dit issue de la nuit, et compte probablement les temps par les nuits, système qui influe sur ses sacrifices et les formes de ses institutions sociales. Elle place également à sa tête un Bouddha, qu'elle dit antérieur au réformateur de ce nom. Dans les mythies sur cet autre Bouddha, une doctrine de régénération est prêchée, quoique sous une forme différente de celle employée dans le Bouddhisme de la réforme. Ces guerriers furent ennemis des Brahmanes, et finirent par être domptés, détruits ou expulsés par eux. C'est parmi eux que nous rencontrons une institution des Bardes, à tel point semblable à celle des Scaldes de la Scandinavie et des Bardes des Gaules, qu'on les dirait copiées les unes des autres. Explique qui voudra cette origine et cette identité.

Ne nous étonnons donc pas de ce que les Druïdes des Gaules ont su allier à leurs doctrines originairement pacifiques d'autres croyances, qu'ils sont parvenus à dominer, en les incorporant plus ou moins bien à leurs système. Ce phénomène se manifeste chez le Salmolxis des Gètes, chez le Criwe des Prussiens, et jusque chez les Saces de la haute Asie. Le Bouddhisme indien, seul, a pu se défendre de cette incorporation

d'élémens hétérogènes, preuve évidente qu'il n'est pas la source des doctrines du même genre qui se sont développées dans l'Occident. C'est au pays des Saces qu'il faut remonter pour trouver leur commune origine.

Rien donc de plus important, même pour l'histoire des Gaules, que cette analyse du druidisme, tout altéré qu'il est dans les croyances traditionnelles, et dans les chants bardiques de l'Irlande et du pays de Galles. C'est dans les croyances analogues de la Thrace et de la haute Asie, et dans les notions que nous ont léguées les Grecs et les Romains, que nous pouvons chercher la seule mesure de la vérité sur ce point. S'il est nécessaire d'employer ces matériaux avec grande réserve, il ne faut pas pour cela les mépriser.

L'apparition des Druides dans les Gaules est le prélude de l'invasion de ces régions par les Kinmris. Leur origine était commune; les Tryades du pays de Galles nous font connaître diverses invasions de ce dernier peuple, qu'elles distinguent en Kinmris de la souche ancienne et de la souche moderne. L'irruption des Belges ou Bolges clot la liste de ces invasions de Kinmris, qui paraissent avoir embrassé un assez long espace de temps. L'établissement des Druides fut religieux et pacifique dans son principe, quoique, par suite, il entraîna dans les Gaules de longues révolutions. M. Thierry a parfaitement observé le caractère militaire de l'invasion des Belges, cause de désordres dans les Gaules, et qui, jointe à

l'invasion antérieure de la branche militaire des Kinmris, qu'avaient précédés les Druides, motiva ces expéditions d'Italie, de Germanie, de Pannonie, d'Illyrie, qui firent trembler Rome et la Grèce, et dont le contrecoup retentit dans l'Asie mineure. Si M. Thierry avait profité des indications de César et des autres classiques sur la domination aristocratique dans les Gaules; s'il les avait comparées avec celles que fournissent les antiques législations d'Irlande et du pays de Galles sur les prérogatives oppressives des grands dans ces contrées, tout en distinguant avec soin ce qui appartient aux diverses périodes de l'histoire, il eût pu approfondir bien davantage l'état des peuples dans les Gaules.

Si je ne termine pas encore cette critique, ce n'est pas dans le but de dénigrer cette belle et grande composition, à laquelle M. Thierry a attaché son nom; c'est uniquement pour empêcher que l'esprit français ne *s'endorme* sur cet ouvrage. Vif et pétulant qu'il est, il n'en aime pas moins à jurer sur la parole du maître, et il se montre plus qu'aucun autre peuple enclin à se laisser enseigner d'*autorité*, disposition qui n'est pas sans inconvénient en matière de recherches historiques.

M. Thierry n'est pas encore affranchi de l'esprit de son siècle; il manque de cette indépendance totale et absolue, première qualité de l'historien appelé à juger le présent dans ses rapports avec le passé et l'avenir, et qui n'est que le juge philosophique de l'humanité. Ajoutons que notre auteurpartage encore quelques-uns

des *préjugés du dernier siècle*. Il croit que, dans les choses humaines, tout procède du brut au policé, de la matière à l'esprit, tandis que tout procède du simple au composé. Le brut ne serait que l'inorganique, et comme tel il n'existe nulle part dans l'histoire; c'est une simple notion abstractive, qui, comme la ligne mathématique, n'existe que dans l'abstraction seule. D'ailleurs, il n'y a pas de *matière humaine*, et le brut n'est point un élément réel de l'humanité. Il y a sans doute des mœurs grossières; mais encore y a-t-il partout mœurs et intelligence. En elles coexistent de prime abord toutes les idées dont le développement extérieur s'opère successivement, à mesure que s'étend la vie des peuples. Ne confondons pas avec la civilisation proprement dite, qui est l'élément essentiel de l'humanité, cette autre civilisation des lettres, des arts, surtout de l'industrie, qui, quoique nécessaire, ne constitue pas, comme la première, son génie même. Il se peut faire qu'il y ait parmi les sauvages des êtres à tel point dégradé que rien ne saurait les tirer de leur insensibilité morale; mais tout peuple naissant est de prime abord un peuple moral et intelligent, s'il possède véritablement les conditions essentielles de l'existence, et qu'il ne soit point une agglomération d'êtres dégradés. Ce n'est point là une matière brute et inorganique, que ses maîtres sont appelés à façonner. Une force propre et intime travaille chaque peuple et constitue son individualité. Elle se développe et se fortifie par cette tradition universelle, déposée au fond même de la religion la plus grossière du pa-

ganisme, qui enseigne au peuple les rapports entre Dieu, l'homme et la création, ou plutôt qui lui enseigne, sous ses formes particulières, Dieu, l'homme et la création. Voilà le seul enseignement du dehors; c'est celui qui délie la langue de l'enfant; c'est le langage qui se communique à lui dès son berceau. C'est la langue elle-même qui, chez tous les anciens peuples, chez ceux-là même qui étaient les moins avancés en civilisation, offre le phénomène de la construction le plus étonnemment métaphysique, sous les formes les plus symboliques et les plus figurées. Les grammairiens ont bien pu en fixer le système, mais ils ne l'ont ni faite ni inventée; cette langue, qui, dans ses élémens primitifs, révèle Dieu, l'homme et la création dans leurs mutuels rapports, et qui serait le chef-d'œuvre de l'esprit de l'homme, si elle était son ouvrage. La langue, étant le monde des idées dans son harmonie avec la nature extérieure ou l'univers, est la création même, circonscrite dans des bornes que ne comporte pas la majesté divine.

Le noble enthousiasme que M. Thierry manifeste pour les tribus du passé eût dû s'étendre également sur le génie primitif de ces races, et le porter à l'étudier dans ses rapports avec le génie même de l'humanité. En étudiant ces peuples dans les débris de leurs langages, on eût pu faire ressortir le genre spécial de leur intellectualité, on eût découvert le fond même de leur individualité, manifestée dans leur langage, produit des rapports de leur intelligence avec l'intel-

ligence suprême, et avec les tribus dont ils se sont originairement détachés.

Quand M. Thierry, en parlant de l'origine du système des Druides, l'envisage comme une abstraction philosophique, dont la base est un fétichisme grossier, épuré par l'intelligence qui le domine, il adopte toute la philosophie du dernier siècle, que les philologues ne sauraient concilier aujourd'hui avec la masse des faits contradictoires. Il se fût épargné cette erreur par l'étude des idiomes celtiques subsistans, et dégagés des élémens étrangers que les siècles y ont introduits en si grand nombre.

L'erreur en philosophie a pour conséquence immédiate et nécessaire l'erreur en histoire. On en trouve une preuve convaincante dans les idées que M. Thierry s'efforce d'établir, d'après les écrivains du dernier siècle, sur les migrations et les établissemens des peuples de l'antiquité.

D'abord nous nous inscrivons en faux contre ce mot de *horde*, que M. Thierry applique constamment à toute migration ou expédition pacifique ou militaire des Gals, Kymris, Belges et Germains. Le mot *horde* vient du turc *orta*, et ne s'applique qu'aux migrations des peuples *nomades* de la haute Asie. Ces peuples turcs, mongols, tongouses, n'émigraient jamais cependant corps de nation, mais toujours en tribus et par fa- en milles; ils n'ont point d'habitudes sédentaires, et traînent après eux leurs tentes, leurs ustensiles, leurs familles et leurs troupeaux. Tels ils furent dès les

jours de la haute antiquité, tels on les retrouve aujourd'hui. Les Hons, nation finnoise, originaire de l'Oural et dont le langage et les mœurs portent l'empreinte d'un mélange avec une race turque émigrante, poussèrent vers l'Europe, dès le commencement de l'ère chrétienne, des hordes qui se fortifièrent, s'accrurent et commercèrent sur les frontières du Caucase, entre l'empire des Parthes et celui des Romains. Quand par la suite des temps ils s'établirent sur les débris de l'empire gothique d'Ermanaric et franchirent les Palus-Méotides, ils inondèrent l'Occident de leurs hordes. Encore ressemblaient-ils plutôt à une armée conquérante qu'à un peuple émigrant. Il en fut de même des Turcs: mais remarquons cependant que chez ces derniers (que leur incorporation à l'empire chinois avait militairement organisés dès la plus haute antiquité), l'esprit de la horde, caractéristique de la haute Asie, fut de plus en plus remplacé par le génie d'une armée conquérante, surtout depuis leur conversion au mahométisme. Leur religion leur faisait trouver un harem partout, et ils n'avaient pas besoin d'émigrer en familles. Cependant quelque changement qui ait été apporté à la constitution primitive de la horde dans la maison des Seldjoucs et dans la race des Othmans, elle n'en subsiste pas moins dans le Kourdistan, sur les bords de la mer Caspienne, en Arménie, dans l'Asie mineure, partout enfin où erre la race turcomane.

Mais à aucune époque de leur civilisation les Gaulois ni les Germains ne furent *nomades*. Ils s'adonnèrent toujours à des travaux agricoles, que les Ger-

mains, nation militaire, abandonnaient aux soins des tribus vaincues et assujetties, et que la caste agricole des Gaulois, tombée dans la sujétion de la caste militaire, exerça de ses propres mains. Cette agriculture était fort imparfaite sans doute, mais elle suffisait pour les fixer sur le sol.

Que les Germains n'ont nulle part émigré par masses de peuples, c'est ce qui peut être démontré mathématiquement, et ce que M. Luden a encore récemment prouvé. Relativement aux Gaulois, plus enfoncés dans la nuit des temps, le même fait est plus obscur, mais il est également susceptible de démonstration.

La race gauloise proprement dite, celle qui a peuplé les Gaules et l'Irlande, et dont les enfans portent le nom de Calédoniens dans la Grande-Bretagne, a été primitivement organisée, comme les peuples du Latium et de la Grèce pélasgique, en un régime de castes, sous l'empire d'une caste sacerdotale, qui a fini par disparaître. Ruinée par la caste militaire qui la remplaça dans le sacerdoce, elle n'a rien de commun avec le pontificat des Druides. Cette caste militaire, dont les membres portent le titre spécial de Celtes ou de Gaëls, rappelle les nations héroïques de l'antiquité, et devint, en s'élevant sur les ruines de la caste sacerdotale, la nation proprement dite. La caste agricole, qui peut-être ne fut pas sans quelque grossière ébauche d'industrie et de commerce, jadis protégée par la caste sacerdotale, tomba alors sous la dépendance de la nation militaire, devint ce que les Germains appelèrent *lite*, cultiva les terres des grands,

paya les redevances, et s'établit comme *colon* sur ces terres, ou tomba dans un complet servage. Les traces de ces révolutions se rencontrent non-seulement dans ce que nous apprennent les Romains de l'état moral et politique des Gaules, mais encore dans la législation gauloise, telle que l'Irlande nous en a conservé les débris. La caste militaire triomphante et devenue la nation même, porta ses forces au dehors, et étendit ses conquêtes sur les peuples aquitains et ligures. C'est ainsi que les Celtes pénétrèrent en Espagne, et les Ombres ou Ambrons dans l'Italie supérieure; car, parfaitement d'accord sur ce point avec M. Thierry, je pense comme lui que les derniers appartiennent à une migration celtique et sont le produit d'une conquête militaire, mélangée par la suite des débris de la nation ibérienne des Sicanes et des peuples de race latine.

Les traces de la caste militaire sont visiblement empreintes dans les Gaules; celles de la première caste religieuse et de la pacifique nation industrielle sont presque entièrement effacées. Je n'entamerai pas ici la question très-ardue des origines asiatiques de cette caste; je n'examinerai point si elle a eu une origine chaldéenne; si la partie sacerdotale des Celtes ou Galates a des rapports avec les Curètes et Chalybes, comme on pourrait le supposer d'après le mélange du chaldéen dans l'antique idiome des Gaels, tel qu'il existe encore en Irlande, si ce mélange est d'ailleurs analytiquement constaté.

Je n'irai pas non plus chercher les rapports du sa-

cerdoce primitif des Gaels avec le pontificat des Latins et des Pélasges, au siècle mythologique des Titans, époque où ces peuples avaient de nombreuses relations. Cette question est des plus difficiles, et à bien dire insoluble. Je me bornerai à faire remarquer que dans ce qui se rapporte au législateur Brigès (semblable au législateur Bhrigou de l'Inde) on découvre des traces d'une civilisation brige ou phrygienne, qui paraît avoir pénétré très-profondément dans les mœurs et les croyances de l'occident. Les Briges ou Brigantes se présentent, comme les Gaëls, sous deux formes différentes : l'une militaire et conquérante, l'autre sacerdotale, pacifique et agricole. Leur nom rappelle des exploits guerriers et des institutions remarquables. Peut-être même les Bréhons, juges sacerdotaux de l'Irlande, avant d'être subjugués et réformés par les Druides, étaient-ils en possession de cette antique législation de Brigès, qui a civilisé une partie de l'Occident.

Les Hénètes ou Vénètes nous offrent des traces encore plus prononcées d'une race industrielle et commerçante. A leur sortie de l'Asie mineure, on les suit en deux directions : l'une, orientale, conduit par la Sarmatie vers la Baltique; l'autre, occidentale, aboutit à l'Adriatique et se retrouve en Illyrie, en Pannonie, dans le Noricum et au sein même des Gaules. Ces Hénètes ou Vénètes présentent aussi le double aspect d'une caste militaire et d'une caste industrielle et agricole, appartiennent, comme les Briges, à la race Indo-Médique, dont les colonies ont pénétré en Europe et

ont été incorporées à des nations plus puissantes, au sein desquelles elles se sont fondues. Une éternelle obscurité dérobera à nos regards les rapports de ces races avec les Thraces, les Pannoniens, les Illyriens, les Latins, les Ligures, les Ibères et les Gaulois, de même qu'avec les Sarmates et les Teutons.

Des établissemens de deux sortes existaient donc dans l'Europe primitive : les uns pacifiques, qui se perdent dans la nuit des âges, les autres militaires, dont l'origine est plus récente. Les agrégations auxquelles on donne plus tard le nom de peuples, n'étaient que des castes dans l'origine. C'est ainsi que les Achéens composèrent, parmi les Pélasges, la caste militaire[1], qui opprima la caste pontificale et agricole, pour subir elle-même des modifications, par suite de l'invasion de la tribu militaire dorienne, sortie de la même tige que les Achéens, mais restée dans la partie septentrionale de la Grèce. Il faut voir également chez les Celtes une caste militaire dans les Gaëls, les Ombres ou Ambrons et les Celtes de l'Ibérie ; et ce que nous lisons de leurs habitudes religieuses et agricoles, en contraste avec leurs mœurs militaires, manifeste la présence du principe des castes dans leur sein, quoique la domination de l'esprit militaire les eût abolies. Quant aux Germains, ils formèrent une nation exclusivement militaire, qui ne conserve aucune trace du régime des castes. Cependant la présence des Lites ou colons, et celle des serfs sur leurs terres, indique moins une nation assujettie qu'une caste vaincue et condamnée au servage. Chez les nations militaires il

n'y avait pas de noblesse distincte ; tous ses membres étaient nobles, quoique chez les Gaëls, comme chez les Germains, il s'élevât des familles historiques, qui avaient leurs bardes pour célébrer leurs exploits, et pour consigner dans des cha nts leur généalogie.

L'ancien de la tribu, l'élu du peuple, le juge, le chef, le centenier, le dizainier, était toujours le pontife, qui présidait aux réunions publiques : ce qui prouve qu'il avait hérité d'un sacerdoce et d'une doctrine plus scientifique dont il ne possédait pas le sens. On trouve chez les Germains, comme parmi les Belges, des initiations, *tables rondes* ou mystères, associations des chefs et de leurs féaux, dont la trace, conservée dans la poésie chevaleresque du moyen âge, remonte à des temps bien plus reculés.

Les migrations n'étaient pas le seul moyen de faire des conquêtes : elles s'opéraient encore par l'esprit entreprenant de quelque chef, qui courait les aventures avec des féaux, des amis ou compagnons, qui se dévouaient à sa fortune. C'est ce que nous apprenons positivement par l'exemple d'Arioviste, de Hengist, de Clovis ; et c'est ce qui semble pouvoir se conclure de ce qu'il y a d'historique dans les expéditions de Bellovèse et de Sigovèse, maladroitement et fabuleusement rapprochées. Il faut distinguer les invasions opérées par une partie, du moins, de la nation militaire, telles que celles faites par les Cimbres, les Teutons, les Marcomans, les Celtes d'Ibérie, les Ombres d'Italie, et les conquêtes opérées par les chefs des expéditions aventureuses dont nous venons de parler. C'est à cette

dernière catégorie que me semblent surtout appartenir les conquêtes des Kinmris et des Belges, qui, sous le nom de Boïens et autres, tantôt seuls, tantôt de concert avec les Gaëls, pénétrèrent en Italie et en Illyrie, après l'envahissement d'une partie des Gaules. Il en est de même des migrations germaniques, lors de la destruction de l'empire romain.

Nous avons déjà fait observer qu'il y eut des Kinmris de diverses souches, et que la plus ancienne, toute pacifique, importa dans les Gaules le culte de Heus, Hu ou Hesus, en y mêlant les croyances populaires. Les triades du pays de Galles, et même les traditions écrites des Irlandais, distinguent soigneusement entre les peuples qui pénétrèrent dans les Gaules et la Grande-Bretagne, pour fuir la tyrannie, et animés d'intentions pures et pacifiques, et les nations qui les envahirent par esprit de conquête. C'est au premier genre qu'il faut rapporter toutes les migrations druidiques, qui portent les noms de Heu ou Hesus, d'Aedd et de Prydain. Toutes cimriques d'origine, une foule de spécialités les distinguent cependant. Heu ou Hesus aborda, on ne sait comment, dans les Gaules; il arriva dans la Grande-Bretagne par l'Océan germanique. Aedd et Prydain, au contraire, de race lloëgrienne, venaient des embouchures de la Loire, fleuve sacré des Gaules, dont le nom est probablement ligurique. Restent à déterminer d'antiques rapports entre un sacerdoce gallo-brige, et un sacerdoce des Ligures; mais les investigations historiques sont trop peu avancées pour qu'on puisse encore les établir. Nous regardons la race lloë-

grieme des Æduens comme la première sur laquelle agit, dans les Gaules, l'action des Druides. Peut-être serait-il même possible de déterminer la nature de leur influence sur ce peuple, ainsi que sur les Arvernes. C'est là qu'ils avaient pris les racines les plus profondes. Mais une semblable étude exigerait l'investigation la plus minutieuse des monumens et des localités. On parviendrait à éclaircir, ainsi, les rapports réciproques des grandes confédérations d'Æduens, d'Arvernes, de Séquanais, lors du contact des dominations suévique et romaine au sein des Gaules.

En combattant les indigènes, ou en se fondant avec eux, les Kinmri et les Belges achevèrent de constituer les Gaules. Ils étaient postérieurs aux Druides, dont les premiers missionnaires étaient sortis des rangs de ces nations. Les bases de la conquête assises une fois, de gré ou de force, on vit les peuples divers, Gaëls indigènes, Kinmri et Belges conquérans, se confédérer pour des expéditions communes. C'est au culte du dieu de la guerre, à l'enivrement du carnage, au génie des aventures, à la nécessité de prévenir ou d'apaiser les discordes intestines, et nullement à une prétendue surcharge de population, qu'il faut attribuer ces grandes révolutions, dont l'action sur la Grèce et l'Italie, contrebalancée par la réaction romaine, a fini par constituer l'Europe moderne. Le mouvement, parti des Gaules celtiques, y est rentré pour en ressortir par la France germanique.

Rien donc de plus anti-historique que ce système qui fait les peuples se ruer les uns sur les autres, comme

des troupeaux de bêtes fauves, ou émigrer en masse, comme autant de hordes nomades. Lorsque les anciens ignoraient la cause d'une migration lointaine, ils la cherchaient, sans aucun fondement historique, dans un excédant de population au sein de la mère-patrie. Les modernes, avec moins de raison encore, ont eu recours aux nomades. Aujourd'hui il ne faudrait plus se contenter de ces hypothèses.

Enfin, pour épuiser la part de la critique, ou plutôt, pour faire connaître toutes les vues de l'historien, disons un mot de la science étymologique de l'auteur, en tant qu'il s'y trahirait, à son insu, quelque préjugé de la philosophie du dernier siècle. Je veux parler des *noms* que portent les peuples des Gaules, comme signes caractéristiques de leur existence.

Suivant les matérialistes, la matière est le type de l'intelligence. Ils ne voient, dans les antiques dénominations de l'homme, comme dans les épithètes et noms propres des peuples et des individus, que des propriétés de la nature physique; ils méconnaissent le génie de l'humanité. Les étymologistes et les mythologues accumulèrent, en ce genre, folie sur folie. Tel peuple devait son nom à un fleuve, tel autre portait le nom d'un arbre, d'un minéral, d'un animal; et cependant, du moins dans la famille indo-germanique du genre humain, l'homme avait un nom qui prouvait sa haute descendance. Manou, en sanskrit, vient de Manas, ame, cœur et intelligence. C'est le Mens des Latins. Manoushya, Meschia, Mensch, tels sont ses dérivés dans les idiomes indiens, persans et germains. C'est

Mannus, Minos, Men, Menes, premier législateur, père des peuples, leur source comune. De même Viraj, en sanskrit, désigne l'être cosmique, l'homme-monde, le fort, le vertueux, le prototype de l'humanité, l'esprit céleste qui a pris forme humaine; celui qui, se divisant en deux, donne naissance à l'homme et à la femme. En latin *vir*, en gothique, en lithuanien Wairs, en celtique Fear, se rapportent à la même origine. Or, les peuples qui exaltaient l'homme par d'aussi magnifiques appellations, se fussent-ils donné à eux-mêmes des dénominations dont la trivialité répugne?

Règle générale: les peuples portent le double nom de leurs divinités et de leurs occupations habituelles: ils ont un nom sacré et un nom profane. Toutes les dénominations des castes sacerdotales correspondent à leurs obligations; tels sont, entre autres, les noms des Tyrséniens, Tursci, Tusci, Etrusques. Les castes militaires portent les noms héroïques de Celtes, d'Ambrons, de Belges et autres, dont l'acception est toute glorieuse. Il en est absolument ainsi pour les castes agricoles et pastorales, quoique sous conditions différentes. Un nom purement physique, provenant de la nature du sol, ou d'autres circonstances particulières, n'est jamais donné à des peuples ou à des tribus, mais à leurs subdivisions locales seules, à de petits districts ou hameaux. M. Thierry fait dériver le nom des Aeduens du mot Aed, mouton; mais il ne nous informe pas comment il sait que ce peuple se consacrait particulièrement à élever des moutons. Les Aeddwys ou Aeduens ont, comme les Gaëls et autres

nations celtiques, double aspect et double forme. Ils ont un caractère sacerdotal, que leur communique le culte d'Aeddon, qui nous est révélé par les triades du pays de Galles; et ils ont un génie militaire, que Jules César nous fait connaître.

M. Thierry suppose que les Helvétiens tirent leur nom des mots celtiques *Elva*, bétail, et *Ait*, contrée. L'idée des pâtres de la Suisse lui a peut-être inspiré cette étymologie; mais les Helvétiens occupaient primitivement, avec les Boïens leurs voisins, les pays situés entre le Rhin, le Mein et le Danube. Ils ne se retirèrent que lentement devant les Suèves, et introduits dans la région des Alpes, ils ne purent s'y accoutumer. Après avoir fait serment de n'y plus rentrer, et avoir incendié leurs demeures, ils émigrèrent en masse vers les Gaules, où Jules César anéantit leurs espérances. Je pourrais élever plus d'un doute encore sur l'étymologie si vague et si incertaine d'une foule de noms propres celtiques; mais je me borne à ce peu d'exemples.

Nous avons fait une large part à la critique: celle de l'éloge est immense. L'ouvrage de M. Thierry est écrit *con amore*, et respire un même esprit: la sincérité, la loyauté, la sagacité, y sont empreintes. L'ancien régime n'a rien à lui comparer, et comme nous allons bientôt le démontrer, il fait le plus grand honneur à la France moderne.

CHAPITRE II.

De l'importance des langues celtiques, pour l'étude de l'histoire des Celtes.

Une langue mère, comme le celte, peut être néanmoins très-mélangée dans ses sources, et c'est ce qui semblerait résulter d'une analyse attentive des élémens dont celle-ci se compose. Son caractère original ne se laisse pas saisir de prime abord, comme celui des idiomes sanscrit, zend, grec, latin, slavon, lithuanien et germanique. Ce qui est mélangé dans le celtique, paraît remonter à une époque si reculée, que l'analyse est forcée de pénétrer dans des difficultés de détails, telles que la philologie pourrait à peine les rencontrer dans les langues araméennes. En ne tenant pas compte du mélange de latin et de germanique, que l'invasion romaine, saxonne et scandinave au sein des îles de la Grande-Bretagne, a dû introduire dans le vieux fond primitif du langage celtique: il existe encore aujourd'hui, dans les idiomes qui en dérivent, une si antique incorporation de deux familles de langage entièrement hétérogènes, qui avaient pris successivement leur croissance, et mêlé leurs racines dans l'idiome celtique, que la plus haute, la plus sa-

vante, et la plus ingénieuse philologie, serait seule capable d'en démêler aujourd'hui les élémens. Cette difficulté consiste en ce que les racines des mots appartenant à la langue celtique, sont, *en grande partie du moins*, indo-germaniques, tandis que les formes du langage appartiennent plutôt aux combinaisons d'idiomes araméens, s'il est permis de se prononcer, dès à présent, sur une question aussi scabreuse. D'ailleurs, les affinités et les divergences du celtique avec d'autres langues de l'Europe ancienne, comme l'illyro-albanais, dans sa pureté primitive, le finnois, et même le basque, présentent autant de phénomènes aux yeux d'une critique éclairée. Ici le génie des langues diffère totalement, et cependant l'échange et le mélange des termes y ont introduit des rapports, dont il serait infiniment utile de reconnaître tous les caractères. M. Thierry s'est beaucoup trop hâté, en prononçant que les idiomes celtiques appartenaient exclusivement à la famille indo-germanique de la race humaine.

L'idiome des peuples ne nous révèle pas seulement leur parenté, leurs affiliations ou leur mélange : un seul mot nous fait connaître aussi les rapports commerciaux des nations entre elles, un autre nous initie aux progrès de leurs arts et de leur industrie. Sous ce rapport, les mots sont de véritables signes monétaires dont l'empreinte est fortement gravée, surtout dans les langues antiques. Il y a plus, la culture intellectuelle, que possédait jadis, ou que possède encore un peuple, se révèle par les mots de son langage. Ils constituent le titre de l'origine divine du genre humain.

On reconnaît, dans les idiomes primitifs, des mots sortis, pour ainsi dire, des entrailles de la terre, des mots *stomachiques*, si je puis hasarder cette expression, mots grossiers et d'une rude empreinte, frappés comme les écus de Suède, plâtres informes où se lisent à peine les besoins de la vie physique. Ces mots parlent pour eux-mêmes, comme la nature brute et inorganique, si tant est qu'il y ait une nature brute et inorganique. Mais il existe aussi des mots où se reflète une céleste origine; des mots créateurs, qui engendrent aussitôt une famille de mots; des mots dont le fil enlace tout le langage, lui donne son unité, sa consistance et, pour ainsi dire, sa solidarité. Ce sont ces mots de la pensée, qui forment la philosophie originelle de l'esprit humain, qui sont son intelligence même, et la vie qui l'anime. Les saisir dans leurs combinaisons grammaticales, reconnaître entre eux et la nature organisée des rapports symboliques, telle est la tâche sublime de la véritable philologie, qui est presque une création nouvelle. Et de même que les Cuvier et les Humboldt découvrent les mystères de l'organisation dans les entrailles de la terre; les Abel Rémusat, les Saint-Martin, les Silvestre de Sacy, les Bopp, les Grimm, les A. G. de Schlegel, poursuivent, dans les mots du langage, la reconnaissance de l'organisation intime, et des titres originaires de la pensée humaine.

MM. Thierry, l'un, dans son Histoire de la conquête normande, l'autre, dans l'ouvrage dont nous rendons compte, ont fait les plus honorables efforts pour s'emparer des résultats de la science moderne, en ce qui

concerne les idiomes celtiques et germaniques, parlés par les peuples dont ils avaient à raconter l'histoire. Si leur savoir n'est pas à la hauteur entière de l'état des connaissances actuelles, il faut leur savoir un gré infini de cette tentative par laquelle ils ont voulu sortir de l'ornière où leurs prédécesseurs étaient constamment restés. Plus d'une remarque profonde et habile prouve d'ailleurs la sagacité naturelle, et l'habileté des combinaisons de leur intelligence.

Ce qui nous manque encore, c'est une grammaire bien entendue de l'erse ou du scotique, que parlent les Irlandais et les Ecossais, et du kimrique, dont se servent les habitans du pays de Galles et les Bas-Bretons. L'idiome des derniers est le plus corrompu de tous; il y règne un grand mélange de latin, de saxon, de normand, sans parler du français moderne, qui envahit de plus en plus ce dialecte. Mais les langues des autres nations se sont encore conservées sous des formes presque originales, dont il convient aujourd'hui d'apprécier l'importance, depuis que la *celtomanie* est tombée sous le poids du ridicule. On sait que les celtomanes, avec des notions extrêmement superficielles sur la nature de ces idiomes, avaient la prétention de les rencontrer partout, faisant du celte le type du grec, du latin, de l'allemand, l'identifiant avec l'hébreu et le chaldéen, allant même jusqu'à faire parler le celte par Adam dans le paradis, et par en faire, en quelque sorte, le *fiat* de la parole divine.

Il serait aussi très-curieux de rechercher ce qui pourrait encore s'être conservé de l'idiome belge dans

les idiotismes du pays de Cornouailles, dans les noms de lieux et de territoires. L'examen scrupuleux du wallon, ou du patois français parlé dans le pays de Liége et les Ardennes, ne serait pas, à cet effet, sans importance. Mais cette entreprise, toute spéciale de sa nature, demanderait la naissance sur les lieux et la connaissance la plus approfondie des idiotismes, et peut-être n'aboutirait-elle, d'ailleurs, qu'à des résultats fort insignifians.

Relativement à l'erse ou scotique, au kimrique ou bas-breton, les travaux préparatoires sont en très-grand nombre. Erreurs et systèmes à part, des savans irlandais, surtout des savans gallois, ont beaucoup avancé la connaissance de ces langages. Mais l'Irlande et le pays de Galles attendent encore un Grimm, un Bopp ou un Guillaume de Humboldt pour porter le flambeau de la critique dans cet amas encore mal ordonné d'une science souvent indigeste. L'illustre Grimm avait promis, dans le temps, de porter son attention sur cette famille de langages. Habitué qu'il est aux travaux herculéens, il aurait promptement déblayé ces nouvelles étables d'Augias, ou il aurait montré comment on les déblaie.

La connaissance spéciale et exclusive de l'idiome d'un peuple ne suffit pas pour le bien apprécier. Les notions qu'elle procure seront toujours incomplètes, si l'on n'y joint pas quelques notions fondamentales sur le génie des langues voisines, si l'on ne possède quelque philosophie de la grammaire. Une certaine universalité, telle du moins qu'on peut l'espérer des

forces d'un seul homme, doit nécessairement venir éclairer des études qui, isolées, pourraient n'aboutir à aucun résultat. Le basque lui-même, qui semble le plus à part de tous les idiomes, laisse encore deviner un mélange avec le celtique, le latin, peut-être avec le gothique et l'arabe, et, ce qui est plus remarquable encore, avec des idiomes finnois de la haute Asie, que l'on rencontre à une immense distance. Le basque cependant est indépendant de tous ces idiomes. Nul peuple n'est à tel point séparé du reste des hommes qu'il ne se soit trouvé, à une époque quelconque, en relation de guerre avec une nation conquérante, ou d'amitié avec une nation voisine.

De toutes les langues européennes, les langues celtiques présentent le plus grand témoignage des révolutions intérieures et extérieures qu'ont subies ceux qui les parlent. On peut les diviser en trois grandes branches, qui furent probablement subdivisées en grand nombre de dialectes, aujourd'hui presque absolument éteints. Le celtique proprement dit, ou la langue des Gaëls, dont les débris se conservent encore dans l'Irlande et dans la haute Ecosse, où le grammairien pourrait peut-être saisir encore des différences de dialectes. Ce celtique a été parlé par les Celtes de l'Ibérie, où il s'est mélangé avec l'ibérien, comme dans le midi des Gaules, il s'est mélangé avec le lloégrien ou le ligure. Un dépouillement des racines celtiques dans le basque, le nom des lieux de la Celtibérie, pourraient, jusqu'à un certain point, en faire encore aujourd'hui

retrouver les traces. Les monumens du langage des Ombres ou Ambrons, dans la haute Italie, dans lequel le celtique paraît entièrement absorbé dans un vieil idiome à origine pélasgo-latine, présentent, à cet égard, une bien moindre importance. Quant à la langue des Gaules, autant qu'on peut encore en reconnaître les mots dans le français actuel et dans les patois du français, on n'y retrouve qu'un petit nombre de mots celtiques, notre langue moderne étant latine et non gauloise d'origine. Ces mots, d'ailleurs, s'y sont modifiés par le mélange du langage des Kimris et des Belges, qui s'énoncent dans les idiomes des deux autres branches de la famille des langues celtiques; de sorte qu'il est impossible d'y bien déterminer ce qui est gaulois, kimrique et belge d'origine. La connaissance de l'albanais actuel ne serait peut-être pas inutile pour constater le mélange du celtique dans l'illyrien, dont l'albanais n'est qu'un type effacé. La recherche du très-petit nombre d'élémens celtiques qui pourraient exister dans les plus vieilles formes du grec et de l'italique, ne conduirait probablement qu'à des résultats incertains et offrirait des difficultés extrêmes.

Le kimrique est encore aujourd'hui parlé dans le pays de Galles et par les Bas-Bretons, qui sont des Kimris enfuis devant l'épée saxonne et établis dans l'ancienne Armorique, transformée en province latine. Le kimrique n'a eu que peu d'influence sur le celtique de l'Irlande; il en a exercé davantage sur le gaulois du continent, mais nous ne pourrions maintenant l'ap-

précier. Une antique parenté semble lier cette langue à l'idiome celtique de l'Irlande et des Gaules ; mais quelquefois cependant elle en diffère au point de paraître sortir d'une famille absolument distincte. Le celtique est bien plus vieux, bien plus original dans ses mots et dans ses formes, et beaucoup plus énigmatique pour nous. Le sacerdoce celte avait disparu sous l'influence de la caste militaire, quand l'ordre des Druides, d'origine kimrique, s'impatronisa dans les Gaules. Toute la civilisation postérieure, au moins dans une grande partie des Gaules, est kimrique en quelque sorte, puisqu'elle est druidique. Il en est de même de la civilisation de l'Irlande. Mais le foyer de la sagesse druidique fut toujours dans le pays de Galles, où les Druides des Gaules allèrent ensuite s'instruire des mystères de leur religion.

Le kimrique se rapprohe des idiomes indo-germaniques bien plus que l'erse et le scotique, quoiqu'il en diffère encore sous les rapports les plus essentiels. En revanche, l'erse ou le scotique paraît avoir une plus grande affinité avec la famille des langues araméennes, quoiqu'il en soit cependant distinct. Les élémens communs au kimrique et à l'erse, qui se rapportent à une époque antérieure au mélange opéré en partie par la civilisation druidique, mériteraient un examen très-sérieux, qui rendît en même temps un compte philosophique et historique des différences accidentelles et fondamentales.

Le belge, comme nous l'avons vu, a fini par disparaître : ce qui aurait pu s'en conserver dans les idio-

tismes wallons ou du pays de Cornouailles serait de peu d'importance ; peut-être en existe-t-il dans le kimrique et même dans l'irlandais, car des colonies de Belges ont abordé aux régions occupées par ces peuples. Dans tous les cas, cette analyse est aujourd'hui impossible. Le belge ne fut pas du germain ; il est probable qu'il s'est tenu d'assez près au kimrique. Ce fut la langue d'un peuple militaire, comme l'indiquent son nom et ses exploits. Quoi qu'il en soit, il est presque certain, au moins si nous en croyons les anciens, et il est d'ailleurs probable, par la nature même des choses, que le belge s'est fortement mélangé de germain dans son type même. *Belgiaidd*, en kimrique, veut dire un guerrier, du mot *belg*, belliqueux. *Balgen*, *balger*, en germanique, a la même signification. Les Belges, Bolges ou Volces, dont les Tectosages sont une branche, comme M. Thierry l'a parfaitement démontré, forment la caste militaire proprement dite, en opposition avec la race des Kimris, gouvernée par une hiérarchie sacerdotale.

De ces considérations générales sur les relations des idiomes celtiques entre eux, passons à des observations plus spéciales sur la nature des recherches qu'il conviendrait d'opérer pour saisir les antiques relations de ces idiomes avec d'autres langages, lesquelles permettraient de remonter à l'origine des Celtes, et d'étudier leur situation morale et l'état de leur civilisation dans sa source et ses diverses vicissitudes.

Il paraît que le *gaélique* surtout, que parlent encore les Irlandais et les Ecossais, présente plusieurs analo-

gies de syntaxe avec deux familles de langues très-différentes, le *copte* et le *sémitique*, quoiqu'il ne faille pas cependant le confondre ni avec l'un ni avec l'autre. Le sémitique porte une dénomination impropre; car ce que nous appelons le langage sémitique est encore parlé par des nations coushites et cananéennes, tandis que les Persans, dont l'idiome est indo-germanique, dérivent, en partie du moins, des Elamites, d'origine sémitique. Nous espérons prouver ailleurs que cette antique division des peuples en trois branches, sémitique, japhétique et chamétique, ne repose pas sur une division de langages, mais sur une division de castes, lesquelles se sont partout mélangées, depuis cet événement que la Genèse désigne comme l'époque de la dispersion des peuples et de la confusion des langues.

Les prétendues langues sémitiques, qui, peut-être, seraient mieux appelées coushites ou cananéennes, composent un fond de langage chaldéen ou babylonien, arabe, éthiopien, syrien, phénicien, hébraïque, langues qui ont certainement subi des révolutions très-anciennes. On ne s'est pas encore assez sérieusement occupé de rendre compte de leurs analogies et de leurs différences. Un antique idiome indo-médique ou germanique paraît s'y être introduit dans les temps les plus reculés, surtout dans l'idiome hébraïque, dont il reste encore à déterminer les rapports vis-à-vis du chaldéen, de l'arabe et du syriaque. Les travaux des Sylvestre de Sacy, des Gesenius et autres savans, ont fait faire à la science des pas immenses, mais ces

langues offrent encore un vaste champ à labourer.

Il serait non moins curieux et non moins instructif d'établir les rapports, sinon d'origine, du moins de mélange entre un idiome syro-chaldéen, araméen et phénico-cananite, et les langues indo-germaniques de l'Asie mineure, telles que le carien, le lydien et le phrygien, dont nous ne possédons que de tristes et informes débris. Dans la nuit des temps, l'Asie méridionale paraît avoir envahi l'Asie septentrionale, vers la Bactriane à l'Orient, et les contrées voisines du Pont-Euxin à l'Occident. Ce fut avant la réaction des peuples du Nord contre les peuples du Midi. Alors s'établit l'affinité des mots reconnue entre les idiomes finnois du Caucase, là où la Genèse place le berceau des nations Magog, Meshech et Tubal, dans les montagnes des Moschiens et Tibaréniens, et les idiomes à prétendue origine sémitique ou araméenne. Toutes ces langues diffèrent dans leur structure même; mais elles ont dû avoir quelques rapports communs. Ainsi il semble qu'un idiome scytho-finnois original, en contact avec un idiome coushite ou cananite, s'est modifié, dans la suite des temps, par un idiome araméen ou arphaxite, et par un idiome indo-phrygien, introduits dans les hautes régions de l'Asie mineure et vers le Pont-Euxin, par suite de la réaction des peuples du Nord-Est contre les nations méridionales. Quant aux proportions dans lesquelles s'opéra le mélange du celtique indo-germanique et du celtique araméen ou coushite, il est impossible aujourd'hui de les assigner.

Les rapports de l'erse ou scotique avec le copte,

paraissent beaucoup plus faibles, mais ne semblent pas absolument à dédaigner. Le copte forme une langue très-distincte, qui se divise en plusieurs branches, que les travaux des Etienne Quatremère et des Champollion jeune ont si habilement exploitées. Cette antique Egypte paraît avoir vu affluer dans son sein des civilisations différentes. L'une venait de Méroë, une autre de Libye, une influence indo-germanique s'y fit peut-être aussi sentir; car il paraît constaté que les deux castes supérieures de l'Egypte ont une origine différente de la masse de la population, quoiqu'elles en aient adopté le langage.

Quoi qu'il en soit, les anciens nous ont rapporté des fables tellement ridicules sur l'origine prétendue égyptienne des Pélasgues et des Hellènes; ils ont fabriqué, sur le type de l'histoire de Ninus, une histoire si absurde des guerres et des entreprises d'Osiris et de Sésostris, que leurs narrations mériteraient ce discrédit où elles sont tombées aux yeux de la critique sensée, s'il n'importait de tenir compte des monumens gigantesques de la ville de Thèbes, et des tableaux de guerres et de conquêtes que souvent ils représentent. On y distingue, à leurs costumes et aux produits de leurs climats, les Nubiens, les Libyens, les Ethiopiens; on y voit aussi des Cananéens, des Hébreux et des Arabes; on croit même reconnaître d'autres nations dont l'origine est plus septentrionale, peut-être des Mèdes et des Scythes, fort antérieurs à l'époque historique où s'établissent les rapports des Mèdes et des Scythes avec les Pharaons. Du reste, l'influence

du copte sur la formation du gaélique, quelque foible qu'elle soit, reste un phénomène à expliquer; il en serait de même, si l'observation de M. Klaproth, sur la parenté d'une foule de racines finnoises de la haute Asie, du Caucase et de la Russie Orientale avec les dialectes de Memphis et de Thèbes, allait se réaliser.

Je viens d'indiquer les points les plus difficiles de la matière, et qui se rapporteraient à un ancien sacerdoce des Celtes, Curètes, Chasdim, Chaldéens ou Chalybes, avec un culte conservé encore dans les Galli du pays phrygien. C'est comme un chiffre mystérieux, dont la clef se perd dans la nuit des nations phrygiennes et pélasgiques, et qu'on ne saisit un moment que pour la reperdre aussitôt. D'un autre côté, les Celtes ou Gaëls qui ont envahi l'occident de l'Europe, semblent être une caste militaire, affranchie du joug de la caste sacerdotale, dont ils ont usurpé le sacerdoce. Je ne touche à ces matières qu'en tremblant, comme s'il s'agissait d'un sol volcanique qui s'agite sous nos pas.

Si les rapports des idiomes celtiques avec le copte et l'araméen nous plongent dans la nuit mystérieuse et effrayante de l'origine des nations, abîme où tout se confond, les relations du celtique avec le basque présentent un point de vue beaucoup moins vague et qu'il est plus facile d'embrasser. Le basque et l'irlandais diffèrent d'une manière fondamentale; leurs rapports ne sont guère perceptibles; cependant les Celtes ont conquis une partie de l'Ibérie, où ils se

sont mêlés avec les Ibériens ; il paraît aussi que des Espagnols ou Ibères ont pénétré en Irlande, peut-être même en Calédonie, et dans diverses portions de l'Angleterre. Toutefois, et malgré les fables que débitent à cet égard les historiens de l'Irlande, ils n'y ont laissé qu'une faible empreinte. L'antique civilisation des Turdétains est à jamais anéantie ; et les nombreux idiomes des Basques, conservés dans les vallées des Pyrénées, ne paraissent offrir qu'une faible lumière.

M. Thierry nous semble avoir plutôt tranché que décidé la question de l'origine des Ligures. Composent-ils une branche de la nation des Ibères? sortent-ils, avec les Ibères, du midi de la Péninsule? se sont-ils étendus, à leur suite, dans les Gaules méridionales? ont-ils pénétré dans la haute Italie, avec les Ibères, antérieurement à leurs migrations déterminées par les Gaulois? ou, comme les Ibères, dérivent-ils des régions voisines de la Thrace? Toutes ces questions sont entièrement insolubles.

D'un autre côté, on pourrait, sans obtenir plus de lumière, prendre les Ligures pour une branche particulière de la nation celtique : il en serait de même si l'on examinait les inscriptions liguriennes, semi-italiques, dans les monumens de la Ligurie. Ce qui paraît constant, c'est qu'une ancienne branche et un ancien sacerdoce des Ligures a pénétré bien avant dans les Gaules, où il a donné son nom à la Loire, devenue ensuite le fleuve sacré des Gaules. Les Celtes lloegriens nous semblent être des Ligures con-

fondus dans la masse gallique primitive. Ils ont pénétré dans la Grande-Bretagne, où ils se sont établis avant les Kimris et à côté d'eux, en y apportant le culte d'Aeddon, ou le culte des Aeduens, originaire des Gaules. Le nom d'île de Prydain, donné à la Grande-Bretagne, paraît d'origine lloëgrienne, et non kimrique, s'il faut au moins s'en rapporter aux triades historico-mythologiques du pays de Galles.

Il y a eu confusion de Kimris et de Lloëgriens au sein de la Grande-Bretagne; les cultes du Hu kimrique et de l'Aeddon lloëgrien s'y sont fortement mélangés. Les Saxons ont exterminé la masse des Bretons, à l'exception des habitans du pays de Galles. Les Bas-Bretons, qui se sont enfuis dans l'Armorique, pour échapper aux Saxons, parlent un idiome du kimrique; cette dernière circonstance paraît établir le mélange qui se fit du lloëgrien et du kimrique au temps des Romains. S'il y a eu entre ces idiomes de notables différences, elles sont comme non avenues aux yeux de l'histoire, faute de monumens qui en perpétuent le souvenir.

M. Guillaume de Humboldt, si je ne me trompe, et plusieurs autres philologues de distinction, ont retrouvé des racines finnoises jusque dans le basque; il paraît impossible de dire comment elles y ont pénétré. Le copte et le basque, et autant qu'on peut le supposer, le libyen et le basque, n'ont aucune affinité; ce qui paraîtrait contraire à l'opinion généralement adoptée sur l'origine africaine des Ibères, qui sem-

ble confirmée par la civilisation Turdétane, établie dans le midi de la Péninsule, et par plusieurs autres circonstances. On s'explique moins difficilement l'introduction de divers mots finnois dans les idiomes celtiques. La race finnoise a son siège scythique dans le Caucase, d'où elle s'est étendue vers les monts de l'Oural, et dans la Russie orientale et méridionale. L'immense étendue de pays occupée par ces antiques peuplades, que les populations slaves et germaniques ont partout chassées devant elles, ne permet pas de douter de leur ancienne puissance. Les Finnois ont occupé dans la Scandinavie l'île de Fionie, qui porte encore leur nom. Plusieurs antiquaires irlandais ont attribué une origine finnoise à la tribu militaire des Fins de l'Irlande, dont il serait très-curieux d'éclaircir l'histoire. Cette tribu fut souvent en hostilité avec le reste des Irlandais, et elle fut vaincue dans cette lutte même. D'un autre côté, les documens nous manquent pour savoir jusqu'à quel point des races celtiques ont pu primitivement prendre racine sur le sol de la Germanie septentrionale. On a cru reconnaître des monumens druidiques dans l'île de Bornholm, peut-être dans le Holstein et jusque dans les terres des Frises. Ceci remonterait à une époque fort antérieure à l'arrivée des Germains dans ces parages. Quoi qu'il en soit, le contact des Celtes et des Finnois, établi par les monumens du langage, ne semble plus un problème, quoiqu'il faille désespérer d'y porter jamais une lumière entière. Peut-être aussi y eut-il des rapports entre les Kimris et Finnois ou

Scythes primitifs, à une époque antérieure à l'arrivée des Kimris dans l'Europe occidentale. En ce cas il ne faudrait pas confondre le mélange du finnois qui par hasard se rencontrerait dans le celtique, avec celui que présenterait l'analyse du kimrique.

On a souvent parlé des affinités entre les vieilles racines de l'hellénique, où se montre un élément pélasgique, le latin dans ses mots primitifs, et le celtique de l'Irlande. Ces affinités ont été fort exagérées. Elles ne s'étendent sur rien de fondamental dans la structure grammaticale, et tiennent à un simple mélange. Le latin aussi a des élémens celtiques, probablement par suite de l'incorporation des Ombres ou Ambrons dans une nation latine. Il faut soigneusement distinguer ces archaïsmes de langage, d'avec le mélange bien plus frappant du latin du temps de la conquête romaine, qu'on remarque dans la langue du pays de Galles. L'irlandais est bien plus pur à cet égard.

La parenté du kimrique avec les idiomes indo-germaniques est, comme nous l'avons dit, beaucoup plus prononcée que celle du vieux celtique. Si le kimrique diffère entièrement de ces idiomes sous le rapport grammatical, il s'en rapproche beaucoup par le nombre des racines communes. Un dialecte gallique semble s'être détaché, dans la nuit des temps, du fond même de la langue celtique, qui était encore fixée dans l'Asie mineure ; ce dialecte s'est introduit dans la région cimmérienne, occupée par des nations indo-germaniques, parentes des Thraces et des Phrygiens. Il y a plus : plusieurs institutions politiques des

Kimris portent évidemment un caractère germanique : de ce nombre sont la division des Centènes, qui se retrouve dans les lois du pays de Galles, et le système des cojurans, qui s'y montre d'une manière également positive. Philips a très-judicieusement observé que ces institutions n'y proviennent d'aucune influence saxonne, visible sous d'autres rapports ; elles sont trop fondamentales chez les Kimris pour être de pure adoption. Il faut donc faire remonter leur origine à une époque primordiale, où les Kimris, comme les Belges, étaient encore voisins des nations germaniques ou hermioniennes, probablement au sein des régions cimmériennes, dont la désignation est si vague et si indéterminée.

Je dois cependant signaler ici une méprise des plus fortes qui forme tache dans la composition, d'ailleurs si grave et si réfléchie, de M. Thierry. Sur la simple consonnance des mots, sur les hypothèses de Strabon et d'autres écrivains de l'antiquité, qui n'en savaient rien, il a fait dériver directement de la Cimmérie la nation germanique des Cimbres ; puis, non content d'une hypothèse aussi gratuite, il a aussitôt identifié les Cimbres et les Kimris, et placé le berceau des derniers dans la Jutlande. Les Cimbres, que nous croyons être la plus jeune des races germaniques, et les mêmes que les Ingæves, fils d'Ingve, après avoir bouleversé la Scandinavie jotique ou jutlandaise, nous paraissent s'être portés comme Ingævons dans la terre postérieurement habitée par les Chauces et les Frisons, puis avoir pénétré sous le nom de Sicambres ou de Gam-

briviens, chez la race istævonne. Suivant nous, les Suèves, qui se sont hostilement introduits au sein des nations hermioniennes, sont Cimbres d'origine. Il y a des Suèves (Swawa) dans le Suithiod ou la Suède, terre des Ingæves, fils d'Ingve, comme dans l'Allemagne méridionale. C'était une caste guerrière, par laquelle un changement a été opéré dans l'ancienne situation des choses au sein de la Germanie istæve et hermionienne. Mais pour établir tous ces rapports, il me faudrait entreprendre un travail trop étendu, que j'espère accomplir en temps et lieu.

Que l'on identifie le nom des Cimbres et des Cimmériens avec plus ou moins de raison, c'est une question à part, et qui, dans la circonstance actuelle, n'offre qu'un médiocre intérêt. Mais les Cimbres sont trop essentiellement distincts des Kimris par les mœurs, les institutions et le langage, pour qu'on puisse, avec M. Thierry, les identifier de la manière la plus positive. Dire que les Kimris des Gaules et de la Grande-Bretagne sont une horde des Cimbres de la Jutlande, c'est méconnaître toutes les lois d'une saine et utile critique historique. Mais, heureusement, cette légèreté est à peu près la seule que nous ayons remarquée dans le travail de ce savant et consciencieux auteur.

Il semble y avoir des rapports, non de parenté, mais de mélange, entre le vieux slavon et le langage de quelque vieille race parlant soit celtique soit kimrique. On retrouve encore des dénominations celtiques dans le lithuanien et l'ancien prussien. Tacite, comme on

sait, attribuait aux habitans des bords orientaux de la mer Baltique un idiome britannique : c'était une erreur. Cependant le petit nombre de racines celtiques qui se retrouvent dans le dialecte des peuples lithuano-prussiens, sembleraient indiquer le mélange d'une branche du peuple cymrique avec les nations slavo-vénédiques et gétiques ou lithuaniennes des bords de la Baltique.

Nous avons déjà fait observer les rapports frappans qui existent entre le sacerdoce du Criwe lithuanien et la hiérarchie des Druides. A sa tête, ces derniers placent un *Prydain*, qu'ils identifient avec la grande divinité, Hesus, Heus ou Hu; et les Prussiens et les Lithuaniens mettent également à la tête de leurs Criwes un *Brudeno*, qui n'est peut-être que le *Prithou* des Indiens, époux de *Prithewi*, la terre, et que les fables mythologiques de l'Indostan mettent en rapport avec l'origine des *Baths*. Ces derniers sont les Bardes, les généalogistes et historiens des familles guerrières de l'Indostan, et dont l'organisation chez les Indiens, les Kimris et les Scandinaves, repose entièrement sur les mêmes bases.

La suite au numéro prochain.

COURS
D'HISTOIRE MODERNE
PAR M. GUIZOT.

CHAPITRE I.

DE LA CIVILISATION. — CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

L'HOMME est un petit Dieu, un petit monde; pardessus tout, il est homme. Entre lui et la Divinité, entre lui et le monde extérieur, entre lui et sa conscience existent de triples rapports que la raison distingue, mais que la réalité unit et confond.

De là les débats des écoles, en philosophie comme en politique.

Le théologien exclusif, n'apercevant dans l'homme que l'image de la Divinité, rapporte à Dieu l'homme tout entier, et oublie parfois sa nature terrestre et sa destinée humaine. On a beau ne pas y songer, l'homme a une dette à acquitter envers la nature; il a une obligation sociale à remplir envers l'humanité, prise comme association d'êtres moraux que rapprochent à

la fois les besoins religieux , les besoins physiques et ceux qui sont purement humains. Ce qui est venu de Dieu doit lui revenir en tant que digne de la Divinité ; mais les voies de la Providence sont celles de la nature physique et de l'histoire humaine. Dieu a revêtu son enfant d'un corps terrestre et lui a concédé une liberté purement individuelle. Est-il raisonnable , est-il juste, est-il possible de faire abstraction de ces conditions générales posées par Dieu même , et de demander à l'universalité des hommes ce qui ne saurait être que la gloire de quelques individus : l'ascétisme , qui triomphe de la nature et de la volonté humaine ? N'est-il pas plus sage , plus conforme aux voies de la Providence , de ménager les forces de l'homme ; en sorte que, dans ses rapports avec la nature , il n'ait pas à se ravaler , et , dans ses rapports sociaux , à s'absorber tellement dans une pensée exclusivement humaine , qu'abîmé dans ses passions ou ses intérêts , il ne lui reste plus de place pour la reconnaissance de cette vérité suprême, dans laquelle et en vertu de laquelle il existe ?

Oui, tout Etat doit être une théocratie, en ce sens que l'homme ait à sanctifier et la nature et les relations humaines. Non , nul Etat ne peut être une théocratie , si on voulait la fonder sur l'anéantissement de la nature et des relations humaines. Tout Etat , du reste , doit reconnaître à part de lui une hiérarchie spirituelle, mais non pour se faire subjuguer. L'ordre spirituel , jadis le type de l'ordre humain, en est, depuis le christianisme, le miroir perpétuel. Si Dieu s'est réfléchi dans la création , il s'est réfléchi bien plus encore dans l'hu-

manité ; car, dans la création, il est en figure et en idée ; dans l'homme, en action et dans la pensée : il est le Dieu nécessaire du monde extérieur, il est le Dieu libre de l'humanité.

Le petit Dieu, le petit monde et la conscience humaine se réunissent dans un seul être, dans l'être humain. Mais cette identification ne saurait être absolue qu'au dernier terme de l'humanité, lorsque l'être céleste aura purifié la nature et agrandi la conscience, désormais réunies au Créateur. Dans le cours de cette vie physique et sociale, l'identification absolue enchaînerait les forces de l'homme, contrarierait la nature et la liberté, fonderait un despotisme théocratique destructeur des forces de l'esprit. La véritable théocratie, au contraire, élève les forces de l'intelligence, en les épurant sans cesse : l'Eglise catholique n'administre pas les Etats, mais elle leur sert de modèle, et, si elle les délaissait, elle entraînerait leur chute.

Le physicien exclusif est, en politique, un empirique, en religion, un athée. Le mot est dur, mais il faut subir les conséquences de ses doctrines : il y aurait lâcheté à les énoncer, à en poursuivre l'application et à crier à la calomnie dès qu'on en signale le caractère. Cette lâcheté serait-elle le signe d'une mauvaise cause ? Quoi qu'il en soit, ce n'est que dans l'école épicurienne (qui n'a jamais bien complétement triomphé dans l'antiquité) et dans l'école révolutionnaire moderne que ces prétentions ont été mises au grand jour. L'athéisme et, je dirai plus, l'*irrationalisme* ont été proclamés, quand Cabanis et sa clientelle se sont crus capables

de gouverner l'Etat, quand Volney publia son catéchisme et que Condorcet traça les destinées futures de son genre humain, ravalé à l'état d'une matière perfectible, qui, en se spiritualisant, conserve ses rapports primitifs avec la matière brute dont elle est issue. Aujourd'hui que l'on veut raviver cette doctrine sous la forme de l'école industrielle, on tente un dernier mais inutile effort pour la rattacher à quelque chose qui ait vie. Avec le matérialisme, on ne fera pas plus de la société qu'on ne fera de la religion (1). Or il peut exister, jusqu'à un certain point, des sociétés où la majorité soit indifférente à la religion, mais il ne peut y avoir de société qui lui soit hostile, témoin la Convention, ni de société renfermée dans une ruche d'abeilles, comme celle que rêvent nos industriels.

Cependant le physicien a raison de vouloir que la nature soit respectée. Ici les gouvernemens de l'antiquité ont l'avantage sur les temps modernes. Ce qu'il y a de sensé dans Volney, c'est son système de *propreté*, dont il faudrait retrancher l'égoïsme qui le rétrécit, le matérialisme qui le dégrade, pour en faire une doctrine en complète harmonie avec l'Evangile. L'homme doit respecter les droits de la nature. Si l'ascète peut triompher d'elle, il ne faut jamais qu'il la déshonore. J'aime les saints qui ont vaincu les exigences de notre nature ; je ne fais nul cas des fakirs de

(1) Adorer la matière, c'est la diviniser, c'est reconnaître un Dieu quelconque, et embrasser un panthéisme que les matérialistes rejettent comme faussant la nature et ruinant la doctrine des atomes, pour lui substituer celle de le vitalité.

l'Inde qui s'enorgueillissent de leur saleté. Il est vrai qu'ils prétendent ainsi manifester un mépris pour ce qui est malpropre en soi, en triomphant hautement du dégoût; mais c'est là un raffinement de subtilité qui n'est pas dans la nature simple et primitive de l'ascétisme.

Et non-seulement l'homme doit respecter la nature en ce qui le touche lui-même, consulter la religion qui veille à la pureté du lit nuptial, repousser la débauche et de toute manière ennoblir et *dignifier* son être, même en suivant les préceptes d'une diète salutaire, toutes choses où Volney serait moins ridicule s'il était moins matérialiste; mais l'homme doit encore ne pas attenter à la nature extérieure. Il a envers les êtres physiques des engagemens que les constitutions païennes de l'antiquité ont su aussi bien respecter et comprendre que le christianisme; mais que le rationalisme moderne, qui ne voit que l'homme dans l'homme, ignore complètement. Il ne faut pas épuiser les veines de la nature, même dans le règne minéral, et, sous ce rapport, les minéralogistes pourraient faire des remontrances aux gouvernemens, si les gouvernemens voulaient entendre. L'Espagne et les Gaules ont depuis long-temps dévoré les richesses de leur sol natal; l'Espagne a même tenté de saigner à blanc l'inépuisable Amérique; et, pour n'avoir jamais compris la valeur de son or, elle est pauvre aujourd'hui, comme s'appauvrissent à leur tour des nations d'une avarice mieux entendue, qui de l'or font de plus en plus leur unique idole. De même encore, maltraiter les animaux

est contre la nature un crime aussi grand que la folie des Indous, quand ils laissent pulluler autour d'eux jusqu'aux animaux les plus nuisibles. Nos arbres enfin, nos forêts exigeaient aussi un ménagement dont nos administrations modernes ne se sont jamais doutées. La police a bassement usurpé aujourd'hui le domaine du médecin, du naturaliste, de l'économe, et, sous quelques rapports même, celui de l'homme d'état. C'est elle qui est chargée de nous enseigner la propreté, la diète, la pureté, la pitié et la commisération envers les animaux. Il est vrai qu'on la croit utile encore pour bien d'autres métiers.

Celui qui n'est que rationaliste, qui dans l'homme rapporte tout à l'homme seul, à la conscience, à la conviction (où se trouve bien le sentiment, mais non la science de l'existence divine), court risque de toujours méconnaître et la création et le Créateur. Il peut s'égarer dans une infinité de systèmes, dont les uns peuvent chercher à s'unir, par l'idéalisme, à la spiritualité religieuse, les autres, par le panthéisme, au matérialisme d'un culte de la nature. Mais, tant que cet idéaliste ne relèvera pas d'un principe théologique indépendant de l'observation du moi humain; tant que ce panthéiste ne relèvera pas d'un principe de science physique indépendant de la conscience que nous possédons de notre propre nature; tant que le premier ne s'adressera pas à Dieu, le second à la nature, mais que tous deux n'auront recours qu'à l'homme seul, ils ne seront que des rationalistes; ils auront menti à l'idéalisme et faussé le panthéisme. Toute cette idéalité

qu'ils prétendront reconnaître, tout ce panthéisme qu'ils voudront ressentir ne seront qu'une longue illusion de l'esprit rationnel, et, si nous sondons leur nature réelle, s'évanouiront en pure abstraction.

Sophistes et rationalistes, c'est-à-dire les hommes pour lesquels les combinaisons de l'esprit humain ne sont qu'un jeu intéressé et coupable, et ceux qui de bonne foi s'engagent dans ces combinaisons, aboutissent à la longue aux mêmes résultats. S'adressant exclusivement à l'homme pour le mettre d'accord avec lui-même, ils le trouveront essentiellement divisé. Ayant rompu la chaîne qui l'attachait à la nature et à la Divinité, pour isoler l'homme dans l'homme, ils inventeront tant de combinaisons sociales que l'on voudra ; l'antiquité en a été témoin, et nos jours peuvent aussi en raconter quelque chose : Dieu et la nature se vengeront par quelque côté de cette œuvre purement artificielle. Je ne méconnais point la marche des siècles ; je ne m'aveugle point dans d'antiques routines, mais des maux incalculables, des maux toujours renouvelés (ne fussent que ceux de la satiété), sont réservés aux peuples qui, à la voix des sophistes ou du rationalisme, veulent, à frais nouveaux, recommencer la double œuvre du temps et de la Providence, provoquant une table rase pour y dessiner un ordre social de leur invention.

Il est vrai que la Révolution a coïncidé avec quelques besoins de la nature humaine; qu'elle a hâté quelques-unes de nos destinées, mais ce qu'elle a fait elle l'a mal fait ; un contre-sens a succédé à un autre contre-

sens, et finalement il a fallu se contenter des provisoires : c'est ce que, dans le désordre que la Révolution avait créé, il y avait de mieux à faire. L'habileté de M. Guizot, ou, si l'on veut, son erreur, consiste à toujours confondre la Révolution avec les nécessités de la nature humaine qui ont eu accidentellement cours avec et par la Révolution, mais qui ne sont pas la Révolution même.

Et cependant, qui méconnaîtrait les droits de la raison humaine dans les arrangemens de la société, commettrait une grave erreur. MM. de Bonald et de Haller rapportent tout à Dieu et à la nature (en tant que Dieu l'ordonne et la dirige), et marchent vers un despotisme adéquat, bien qu'en sens inverse du despotisme de ces résolutionnaires qui rapportent tout à la matière considérée comme indépendante, comme principe et retour même des choses. Il y a au milieu des nécessités théologiques, naturelles ou matérielles, une liberté purement humaine dont il ne faut jamais méconnaître l'essence; car tôt ou tard elle fait irruption entre les doubles caprices de l'autorité absolue ou de la souveraineté populaire. Seulement les rationalistes, qui sentent assez bien cette liberté, n'en comprennent pas la nature réelle. Ils méconnaissent la variété de la nature humaine, et ils voudraient tout ramener à un seul type de liberté réglée par l'ordre ou le sens commun; et, sous ce rapport, le rationalisme de Montesquieu offre plus d'étendue, est bien plus noblement libéral que le rationalisme de M. Guizot, qui l'emporte à son tour en précision comme en sagesse

philosophique. On sent que Montesquieu, malgré une science incomplète, a des siècles devant lui, tandis que M. Guizot, malgré de louables efforts pour briser les chaînes de la Réforme et de la Révolution, les porte comme un poids accablant.

Au surplus, ce que les rationalistes ignorent et ce que savaient admirablement les anciens, ce que l'Eglise a compris aussi à sa manière, c'est le développement de la civilisation au moyen des arts. Les modernes sont plus forts sur la science, bien qu'en tant que philosophie elle ait été bien misérablement appliquée à l'état social; mais les anciens l'emportent par les arts, et n'ont été surpassés à cet égard que par le christianisme. Architecture, sculpture, peinture, musique, poésie, industrie même, en tant que liée aux arts (je ne parle pas de la poésie ni de l'industrie, en tant qu'indépendante), ont servi de concours au perfectionnement de l'état social. Aujourd'hui que la police a pris leur place, ce ne sont plus que des sujets de vanité, bons pour l'amusement des oisifs et tout au plus pour le concours de nos académies.

Je reconnais très-volontiers avec M. Guizot que les destinées de l'individu sont aujourd'hui plus larges et indépendantes; mais l'individu a brisé la société. Il n'y a plus de société : il y a une police, une administration, des fonctions judiciaires, et si l'on veut un gouvernement représentatif, hautement reconnu n'avoir de valeur que par le contre-poids de la puissance indéfinie de l'individu, manifesté au moyen de la presse : sans cela nos institutions ne seraient pas des libertés, mais

des entraves. C'est même cette valeur de l'individu, comme individu, qui fait tout le mérite de la civilisation actuelle. Mais combien s'en faut-il encore que cette valeur soit élevée au degré nécessaire pour empêcher l'irruption de tous les maux administratifs, ministériels, anti-ministériels, de coterie et d'ambition, d'oppression législative et de chicane judiciaire, dont l'organisation actuelle est sans cesse menacée. Plus qu'aucun autre, notre temps a besoin de liberté, car sans cela, avec l'arrangement des affaires tel que la Révolution nous l'a fait, notre temps vaudrait moins qu'un autre. La liberté s'est fait jour en dépit de la Révolution, et comme son contre-poids obligé, ce que la suite des événemens manifestera chaque jour davantage. Liberté fondée sur l'égalité, liberté tout *individuelle*, qui finira, il faut l'espérer, par engendrer la liberté d'association, sans quoi nous vivrons sous la constante tutelle des chambres et des ministères, voire même des cours de justice. C'est la Révolution qui, comme sa contre-partie essentielle, a aggravé tous les maux de la monarchie absolue en les systématisant, en les rapportant à ce qu'on nomme aujourd'hui le *régime légal*. M. Guizot a comme l'obscur sentiment de ces difficultés, et je crois qu'il finira par les reconnaître; du moins son école, celle du *Globe*, en a de plus en plus perception. Mais il lui faut du temps encore avant qu'il se soit débarrassé de son admiration pour les formalités de l'état actuel des choses, avant qu'il en soit arrivé à une reconnaissance pleine et entière de la vraie liberté, qui ne peut se comprendre que par une in-

time conviction du génie même du christianisme.

Je le sais, et il faut lui rendre cette justice ; c'est au développement du christianisme que M. Guizot rapporte notre liberté, mais au développement du christianisme comme Réforme, bien qu'il n'en convienne pas toujours expressément devant un auditoire catholique. Sa doctrine est tout au plus un déisme vigoureux dans la conviction qu'il a de l'immortalité de l'ame, auquel se mêle un peu de philanthropie (et c'est le côté faible du système en tant que système), quand sa philosophie, un peu trop superficielle, méconnaît la nature intime du mal. M. Guizot est un optimiste trop prononcé; il nous priverait presque des rémunérations d'une justice divine ; et dans sa théorie, Dieu, à beaucoup d'égards, courrait risque de ressembler au bonhomme de la comédie, qui laisse faire ses enfans comme ils l'entendent.

Du reste M. Guizot, s'il n'a pas dépouillé tous les préjugés du protestantisme, en a dépouillé toutes les haines ; sous ce rapport il ne ressemble pas à la *Revue Protestante*. Le langage de M. Guizot, à l'égard de l'Eglise catholique, peut être empreint d'erreur, et c'est mon opinion, mais il est toujours honorable.

La pensée, la clarté, à travers cela quelque embarras, même quelques froideurs dans la parole ; la capacité d'embrasser les masses secondaires, mais non les grandes masses, faute d'un premier principe qui dirige ; certaine crainte de la philosophie, je dirai presque certaine aversion, qui fait tort à son système comme système, qui l'empêche même d'en reconnaître

assez promptement les côtés faibles, en le bornant trop exclusivement à son expérience historique : tels sont les qualités et les défauts propres à la première leçon de M. Guizot. Ce qu'il dit sur le double point de vue de la civilisation, en tant qu'elle comporte le développement de la société et de l'individu, est juste, très-juste. En général, une polémique contre l'objet même de sa leçon serait parfaitement inutile. Mais on sent qu'il y a des régions où il n'aborde pas, soit à défaut d'une conviction religieuse bien profonde, soit dans l'absence de la véritable hardiesse philosophique. J'ose dire qu'il comprend parfaitement bien les destinées humaines en sous-ordre, qu'il a bonne volonté pour élever son point de vue; mais qu'une satisfaction trop personnelle le retient à terre. Son talent est remarquable; l'expérience lui a communiqué une étendue dont le principe n'était pas dans son ame. Il y a chez lui beaucoup à apprendre; il porte à étudier, à réfléchir; mais j'aurais une faible idée de la puissance d'esprit de ceux qui s'en contenteraient.

Le perfectionnement de la société consiste-t-il uniquement dans la *sûreté*, caractère frappant de l'ordre social moderne? C'est ce que M. Guizot affirme et ce qu'il aurait dû prouver : car c'est à la *sûreté* que nous avons sacrifié et la haute pensée de l'organisation sociale antique, et la richesse de vie et d'association qui fait admirer celle du moyen âge. Encore une fois, si la liberté sur son fond d'égalité morale, civile, politique, ne s'élève pas enfin sur une plus grande échelle; cette sûreté de l'état administratif, cette lutte

organisée de l'état représentatif, n'aboutiront qu'à un système d'oppression sous forme légale. C'est à la conquête lente, successive, prudente de cette liberté plus haute qu'il faut marcher, avant de nous glorifier de notre civilisation moderne. Nous avons à surmonter la Révolution, qui s'oppose au libre développement du catholicisme. Nous avons la liberté de la presse à garantir, non pour les belles choses que la presse raconte, mais pour qu'elle arrête la volonté exclusive, uniforme, écrasante du régime légal (qui ne reconnaît rien moins que la liberté), et qu'à force de dévergondage elle se lasse de sa propre misère. Alors, par un inévitable retour de pensée, le genre humain, se repliant sur lui-même, remontera vers son origine, comme une flamme qui se perd dans l'empyrée.

CHAPITRE II.

CONTRASTE DE LA CIVILISATION ANCIENNE ET MODERNE.

L'OBJET de la seconde leçon de M. Guizot embrasse tant de choses que je n'en finirais pas dans un seul chapitre. Sa distinction entre l'unité de la civilisation ancienne et la variété de la civilisation moderne est juste comme aperçu général, mais n'épuise ni la donnée du monde antique, ni celle du monde moderne. La civilisation ancienne est *une*, parce qu'elle est née, avec toutes ses conséquences, d'un fond de religion primitive dégénérée en paganisme; c'est un ordre de création où le Créateur est absorbé dans la créature. Partout cette civilisation fut théocratique dans son principe, même dans ces gouvernemens originairement militaires où fut abolie la caste sacerdotale, et où les rois, les magistrats de l'armée, postérieurement magistrats de la vie civile, revêtirent les insignes du sacerdoce. Quand plus tard cette civilisation se fit philosophique, comme dans les démocraties grecques, elle poussa l'esprit de système jusqu'aux dernières conséquences, et c'est dans cet épuisement d'une seule et même doctrine qu'est contenue son unité.

Les sociétés primitives ou sacerdotales, et les sociétés démocratiques ou philosophiques du monde ancien sont, bien plus qu'on le suppose l'œuvre de la pensée. Le régime des castes est ce qu'il y a de plus ancien sur la terre. Je ne parle pas des rangs, des professions, moins encore d'une hiérarchie religieuse et politique que l'ignorance veut confondre avec cet ordre de choses. La caste, c'est la tribu rendue immobile, embrassant une occupation prédominante, qui ne l'empêche pas de vaquer à d'autres affaires. Ainsi, dans l'Inde, la caste des Brahmanes a eu ses rois, ses guerriers, ses pontifes, ses marchands, ses cultivateurs et même ses serviteurs. Cependant le caractère scientifique prédomine : quelque métier qu'embrasse le Brahmane, il est savant avant tout. La caste des Kshatryias a été moins riche dans le développement de sa vie intérieure ; elle n'a eu que des rois, des poètes, des guerriers. Il y a eu des rois et des soldats Vaisyas, bien que leur caste fût agricole et marchande. Enfin l'on a connu des rois, des guerriers, des marchands Soudras, quoique le caractère prédominant de cette caste soit de s'adonner aux métiers. Preuve évidente que les castes sont originairement des tribus, dont chacune se distinguait par une occupation spéciale, et qu'un lien purement extérieur, armé de la double force de la sanction religieuse et de la sanction militaire, a plus tard habilement *juxtaposées*. — Nulle part donc, soit dans les relations des castes entre elles, soit même dans le régime intérieur de la caste isolée, cet état de choses ne se présente comme un état vrai-

ment naturel. La nature y est bien ; elle y domine, mais sous les formes de l'art, et de plus elle s'y montre assujettie à un principe de création, de domination de la part de l'esprit universel, qui empreint de son génie la créature et la couve pour ainsi dire de son aile. C'est là le phénomène le plus frappant de la haute antiquité.

Si de la caste nous reportons notre attention vers la famille, celle-ci ne nous offre pas davantage ces origines purement naturelles que partout nous supposons avoir institué le principe des choses. La famille est un temple et un Etat ; le père de famille est pontife et roi ; en dehors de sa famille, il rencontre au sein de sa caste, même dans le rang royal, partout des égaux : mais en définitive, tout est réglé dans le sein de cette famille où les repas sont des sacrifices, où la pureté du lit conjugal est surveillée. Il n'y a là ni nature sauvage, ni condition d'existence exclusivement rationnelle.

Telle est l'unité de la civilisation antique, dont l'esprit s'est perpétué même sur les ruines du régime des castes, après l'étouffement de la nation sacerdotale par la nation militaire, ou quand celle-ci s'est trouvée remplacée par la nation *servante*, qui à son tour a dominé aristocratiquement des tribus esclaves. Quelles que soient les familles qui ont triomphé, dans l'Inde et dans l'Attique, en Perse et en Germanie, elles ont toutes conservé un type primitif que nulle révolution sociale n'a effacé. Ce que j'ai observé pour les peuples où a prédominé le principe des quatre

castes, ou de trois, ou d'une caste unique devenue nation dominante, trouve encore son application pour les peuples où la tribu s'est conservée isolée, sans admettre le lien extérieur du régime des castes.

Ce n'est qu'au moment où l'Etat fut, dans la Grèce, entre les mains des sophistes, que leur philosophie parvint à métamorphoser les conditions de l'existence avec un esprit de conséquence non moins marqué que celui de la religion ancienne. Ils ont conservé alors le culte comme une chose purement extérieure, un ornement, et ont introduit leurs théories jusque dans les fondemens de l'Etat. Cela était possible à une époque où l'Etat, qu'on le considérât comme temple ou comme Forum, était tout; où nul individu n'avait encore brisé les liens de la sujétion à l'Etat comme Etat, quelle que fût d'ailleurs la forme de gouvernement.

On comprend que cette unité de l'Etat ancien, tout en rejetant les principes contraires, se revêt de toutes les variétés de formes sociales et religieuses qu'engendra le paganisme. Dans les constitutions de l'antiquité, il n'y a jamais d'alliance des contraires; elles sont toutes d'une pièce. Mais elles le sont avec une richesse d'existence que M. Guizot ne paraît pas avoir suffisamment appréciée. Son ame n'a pas reçu l'impression de la naïveté des temps antiques. Elle est bien plus frappée par le spectacle de la civilisation moderne.

D'où vient la variété, je dirai plus, la divergence de civilisation dans l'Europe moderne? D'une triple situation dont M. Guizot n'a pas toujours suffisamment pénétré la cause intime. Une société germaine s'est

heurtée contre les débris d'une civilisation romaine dont elle a bientôt triomphé. Quelque haut que l'on place les souvenirs et les traditions des municipalités romaines dans les Gaules et en Italie (et nous ne craindrons d'aborder aucun des titres qu'on mettrait en avant à cet égard), on ne saurait nier qu'un tout autre esprit, un esprit en majeure partie germanique, mêlé d'un régime d'association libre et de vassalité féodale, gouverne les communes du moyen-âge et repousse toute assimilation avec les municipalités romaines. Ce qui a contrarié le développement de la société germaine implantée au milieu du monde romain, ce sont les préjugés des écoles, fortifiés des maximes d'Etat empruntées à la législation romaine, et devenus des armes entre les mains des gouvernemens. La jurisprudence du treizième siècle et la politique du quinzième siècle, aidées de cette exclusive admiration du monde classique qui régnait dans les universités du moyen âge (dominées toutefois à certains égards par un tout autre esprit), ont produit un choc entre les institutions germaniques, féodales, communales et même universitaires (car un élément d'association tout germanique avait pénétré jusque dans les écoles), et les intérêts des gouvernans. Alors le monde germanique a échoué devant une politique qui lui était contraire, et ne s'est survécu à lui-même, comme l'observe judicieusement M. Guizot, que dans l'individualité de mœurs et des habitudes, sauve-garde de la société moderne. Ce qui complique le phénomène social de la civilisation moderne, ce n'est donc pas tant l'héritage de la Grèce et de Rome

que la politique arbitraire des gouvernans et le pédantisme des écoles. C'est aussi l'imposition factice d'une civilisation factice à un ordre de choses incompatible avec elle.

Un troisième principe a encore été observé, judicieusement apprécié sans doute, mais nullement approfondi par M. Guizot : c'est le christianisme, dont les résultats moraux ont triomphé du monde germanique et des débris du monde romain. L'erreur de M. Guizot, qui, faute d'avoir pénétré dans la nature divine du christianisme, ne considère l'Eglise que comme un phénomène accidentel et passager, comme l'œuvre du temps (tout en lui rendant justice *dans le temps*); cette méprise qui lui fait regarder la Réforme comme un perfectionnement des principes mêmes du christianisme, tout en blâmant l'esprit étroit et les préjugés des réformateurs : expliquent assez ce qui manque à cette partie de la leçon du savant professeur. Sachons-lui gré de cette remarque fondamentale de son cours, que le christianisme, s'il n'a pas ouvertement triomphé comme Eglise, a triomphé en sous-ordre, parce qu'il a énervé ce qu'il y avait d'absolu, d'exclusif, de trop conséquent, je dirais presque de païen dans les institutions et les mœurs de la société germaine, de même qu'il a brisé l'œuvre renouvelée de la politique romaine. Notre douceur de mœurs et de gouvernement ne dérive ni d'un principe germanique, ni d'un principe classique, mais de la puissante, quoique lente et insensible action du christianisme sur l'esprit des gouvernés et des gouvernans. En ce

sens, la variété de la civilisation moderne, tout mélange de factice à part, vaut mieux que l'unité de la civilisation antique. Le christianisme, en introduisant dans la société un principe, jusqu'alors inconnu, d'équité, a seul adouci les mœurs; et cet adoucissement a servi de base au développement d'une individualité plus complète, attribut spécial de la civilisation présente.

CHAPITRE III.

DE LA MUNICIPALITÉ ROMAINE, ET DE L'EMPIRE ROMAIN, COMME DE DEUX IDÉES QUI ONT SURVÉCU A LA DESTRUCTION DE CET EMPIRE.

Je ne suis nullement d'accord avec M. Guizot sur le génie de la conquête romaine, sur le caractère municipal qu'il croit y reconaître. L'esprit de ville existait dans l'Italie antique ; mais, à raison même de l'extrême importance que mettaient les citadins à la possession rurale, celle-ci doit avoir précédé le régime des cités. Les Romains furent tous des paysans, si l'on veut bien prendre ce mot dans son acception étymologique, et non dans sa signification vulgaire. La raison qui les a fait entrer dans les villes, à l'instar d'un grand nombre de peuples italiques, leurs voisins, n'est pas difficile à concevoir. C'était le besoin de se fortifier contre d'antiques invasions, qui vinrent des Gaules ou de l'Illyrie, et dont à peine s'est conservé un souvenir historique. L'enceinte des villes renfermait originairement un peuple dominant, une armée; et quelquefois, comme à Rome, deux peuples, deux armées : un peuple latin primitif, un peuple étrusque, sinon conquérant, du moins envahissant. C'est de ce peuple étrusque qu'est issue la royauté romaine, car dans la royauté ne sont pas les commencemens de Rome.

Les villes étaient les camps fortifiés des armées dont nous parlons.

Dans la Grèce pélasgique, les villes ont eu la même origine. Seulement, les Pélasgues ont succombé, au lieu que les Latins ont dominé le monde sous le nom de Rome. Les Pélasgues composaient un peuple sacerdotal qui dirigeait un peuple agricole, non par la violence, mais par les terreurs ou la persuasion de la religion. Ils étaient, comme les Latins, sans gouvernement royal. Dans la Grèce, des Achéens, des Danaens, des Thessaliens, plus tard les Doriens, peuples militaires, sont parvenus à s'assujettir la liberté des Pélasgues; ils ont conquis leurs *Larisses* ou forteresses; ces cités sont devenues postérieurement les palladium des vainqueurs. Seulement, comme les Grecs de race héroïque méprisaient la vie agricole, ils en imposaient les travaux aux vaincus. Les gouvernemens populaires sont nés de ce que, dans certaines localités, comme à Athènes, l'enceinte des cités, forteresses des conquérans, s'est agrandie en recevant de gré ou de force des tribus conquises, tribus agricoles qui reconquirent leur indépendance. Les intérêts maritimes et l'influence des mœurs de l'Asie mineure ont fait le reste.

Les Etrusques furent un peuple militaire, qui conquit des cités appartenant aux nations italiques. Ils s'y fortifièrent à leur tour contre des invasions nouvelles, et ne furent, pas plus que les Grecs des temps héroïques, amateurs de la vie agricole; mais ils ne parvinrent pas à subjuguer l'Italie, comme les autres avaient soumis la Grèce. L'équilibre se maintint à

Rome, et le midi conserva son indépendance. Le vieux esprit italique ne se laissa point non plus entièrement étouffer par le génie étrusque. La caste militaire, qui s'était revêtue, comme en Grèce et ailleurs, du sacerdoce, s'est en Italie plus que partout constituée en collège de pontifes par des raisons à nous inconnues. Mais l'esprit des campagnes ne s'est jamais entièrement effacé dans les villes d'Italie. Ce n'est que par le contact avec les institutions des Grecs, depuis que Rome les avait subjugués, que quelque chose se modifia à cet égard dans le régime des municipalités romaines. L'esprit de ville s'y organisa dans un sens grec ou moderne, surtout au moyen des étrangers ou des affranchis, qui y développèrent rapidement le génie commercial, mais sans nulle influence sur la constitution des cités.

Il est vrai que les Romains cherchèrent à communiquer le caractère municipal à leurs conquêtes, c'est-à-dire à s'affilier les villes existantes, mais seulement parce qu'ils considéraient les villes comme dominatrices des campagnes, et non parce qu'ils y voyaient un principe semblable à l'industrie et au commerce des Hellènes. Aussi, sous les Romains, les villes vraiment romaines dans les Gaules (car, en dépit des Celtomanes, il n'a jamais existé de cités gauloises proprement dites) étaient non des municipalités modernes, mais des villes où habitaient les campagnards; les décurions des cités étant maîtres de la grande majorité des propriétés dans les Gaules. Si, au lieu de se tenir à quelques formes, à quelques divisions purement ex-

térieures, M. Guizot eût pénétré plus avant dans le génie réel de la cité romaine, tant en Italie que dans les Gaules, il eût été frappé du contraste de ce génie, non-seulement avec l'esprit des cités grecques, mais encore avec celui des cités germaines du moyen âge. Il n'eût pas mis alors une si exclusive importance à la conservation souvent trompeuse des formes romaines dans les cités du moyen âge; car cette conservation est bien plus dans les mots que dans les choses.

Quand je parle du contraste de la cité italique avec la cité grecque, je n'ignore pas qu'un certain nombre de paysans entra dans la composition des villes de l'Attique. Mais, ou les villes grecques devinrent principalement commerçantes, comme celles des Ioniens, ou elles conservèrent un génie militaire, comme Sparte et plusieurs cités doriques, dont les terres se cultivaient par des esclaves. Il y eut de même bien des vassaux et de nobles féaux dans les cités du moyen âge; mais ce furent les moins importantes qui conservèrent un caractère rural, au lieu que chez les Romains, ce caractère prédomine partout. En Italie, hors de l'Italie, dans toute cité réellement romaine, on peut trouver des commerçans, des métiers surtout (car la législation étrusque de Numa les avait déjà organisés), mais le génie de la ville demeure essentiellement rural. C'est à cause de ce génie même, et afin de se conserver les campagnes par la force des villes, que Rome avait fondé des cités, ou se les était affiliées. Marseille, par exemple, demeura plus grecque que romaine.

M. Guizot, du reste, signale très-bien le caractère

de l'administration romaine sous l'Empire. Elle avait été créée pour remplacer le nœud trop précaire de l'affiliation des cités par la centralisation qu'exige une vaste conquête. Il nous semble que cette administration a pesé bien plus dans les balances de l'avenir que le régime municipal. Ce n'est pas l'opinion de M. Guizot. Il s'appuie sur la conservation de quelques dénominations municipales, de quelques formes acceptées par le moyen âge, pour placer sur le premier plan de son tableau ces faibles vestiges de la cité romaine. Il laisse au contraire dans l'ombre ces larges emprunts faits par la politique des temps postérieurs au despotisme de l'administration des Césars, que les jurisconsultes surent merveilleusement introduire dans la politique des cabinets, long-temps soumise à leur prépondérance. Faut-il s'en étonner? L'intelligence du régime municipal antique supposait des connaissances dont Nieburh au fond vient d'offrir le complet, mais aussi le premier modèle. Il était aisé de se méprendre sur son caractère distinctif et d'être plus heureux à saisir celui de la fiscalité impériale. La vie des temps anciens ne se devine pas, ne se reproduit pas aussi facilement que le mécanisme administratif emprunté à un savant despotisme. La vie disparaît avec les causes qui l'ont produite, et c'est pour jamais. Il n'en est pas ainsi de l'administration, et, toutefois, M. Guizot se trompe encore sur la perfection plus ou moins grande de l'administration romaine. Lorsque après Constantin on fut parvenu à séparer les fonctions militaires et civiles, cette organisation nouvelle eût été admirablement adaptée au

maintien de l'empire romain, si la Providence ne l'avait livré aux Barbares; et c'est par là que le christianisme, trop promptement égaré dans les subtilités de la Grèce, dans les rêveries de l'Orient et la corruption des hauts fonctionnaires de l'Empire, renouvela les miracles de son berceau, en domptant une ignorance et en réglant une sève de vie également prodigieuses.

Je ne m'étonne pas, avec M. Guizot, que les municipalités romaines aient si tôt passé sous le joug de l'Empire. Ces municipalités, je le répète, étaient agricoles; elles n'avaient rien du génie républicain des démocraties de la Grèce; elles ne pouvaient dominer comme Rome, où, sur les débris des deux castes rivales, de deux familles de peuples opposés, s'était élevé un nouveau peuple souverain, très corrompu, très-mélangé par le sang des affranchis, des cliens, des esclaves même, et plus encore par les vices et par l'orgueil de la domination. D'ailleurs, les cités grecques étaient ou mortes ou mourantes; Marseille, un point isolé; Alexandrie, façonnée au joug des Ptolémées. Quoi de plus naturel, de la part des autres cités conquises, que l'abdication de la faible portion d'indépendance qu'elles pouvaient avoir conservée. Ces villes, qui, bien loin de posséder un esprit qui leur fût propre, avaient partout reçu l'empreinte des aigles romaines, devaient nécessairement suivre le sort du peuple-roi.

Si l'on en croit encore M. Guizot, un rescrit d'Honorius et de Théodose-le-Jeune, adressé en l'année 418 au préfet de la Gaule, aurait tenté d'établir dans

nos provinces méridionales une sorte de gouvernement représentatif, pour maintenir l'unité de l'Empire contre l'invasion des Barbares, en exaltant le patriotisme des Gaulois. Le moyen, ce nous semble, eût porté à faux. Comment enflammer pour Rome des contrées qui n'avaient jamais connu un semblable enthousiasme? Le rescrit nous paraît n'avoir qu'un but fiscal et administratif; il voulait alléger les souffrances du pays; et sous ce rapport il était bien vu; mais il n'eût pas armé un seul Gaulois ni un seul Romain.

Pour prouver que l'ancien esprit municipal s'est réveillé dans les cités gauloises, à la chute de l'empire romain, que c'était là le fond même des choses, et que l'Empire n'avait formé qu'un lien passager qui n'avait pas altéré le moral des peuples, M. Guizot observe que les villes n'ont pas député à Arles, comme le rescrit les y engageait. Mais, ou M. Guizot admet d'antiques cités gauloises, comme d'autres d'antiques cités germaniques, parce qu'il s'est rencontré dans les Gaules comme dans la Germanie quelque retranchement fortifié, quelque village à maisons non contiguës, qu'habitait un peuple serf ou client (et nous ne croyons pas que le savant professeur voulût prêter l'autorité de son nom à une erreur née des qualifications qu'appliquaient les Romains à toute habitation un peu rapprochée d'une autre, à défaut de termes qui exprimassent la réalité des choses); ou bien M. Guizot reconnaît dans la majorité des villes conquises un caractère purement romain. Mais, qui ne voit que ce prétendu caractère se réduisait à un moyen de bonne heure inventé pour

dompter la noblesse gauloise, dont les membres furent condamnés au rang de décurions dans les curies, ou corps municipaux de fondation romaine? Il s'agissait pour les vainqueurs d'arracher le noble gaulois du milieu de sa tribu native, de l'enlever à sa clientelle, afin qu'elle perdît les mœurs et les liens de subordination du clan domestique; de faire embrasser au chef de clan une existence romaine, une manière de vivre qui le rendît étranger aux nationaux, qui lui fît administrer ses revenus, ses hommes, son territoire, du sein de la cité qui engloutissait son influence. Comment alors, serait-il question d'un esprit municipal? On ne s'en aperçoit nulle partà l'entrée des Barbares. Nulle municipalité, d'elle-même et à ses propres frais, ne s'arme, ne fait défense. Les décurions affluent en courtisans autour des rois barbares; le clergéstipule des garanties en faveur des populations soumises. Tel estle premier mouvement, mouvement d'obéissance, mêlé, si l'on veut, d'effroi; mais d'esprit municipal trace aucune.

Ainsi donc ce régime municipal, que M. Guizot prétend avoir été légué à l'Europe moderne par la civilisation romaine, quelque affaibli qu'il le reconnaisse, est, à mon sens, une illusion. On a continué certaines formes, perpétué certaines dénominations : mais tout a complètement changé, esprit et choses. Et comment ce régime eût-il survécu quand rien dans son principe ne comportait une vitalité aussi longue? La municipalité vraiment romaine n'existe que dans Rome seule; mais le génie du peuple-roi n'a pas survécu à son empire. Ce qu'on a tenté d'en ressusciter au moyen âge,

avant et depuis Arnaud de Bresse, n'est qu'une mauvaise réminiscence empruntée aux historiens et aux orateurs de l'antiquité classique. Sidney et Jean-Jacques Rousseau ont songé aux Grecs et à leurs cités : on sait le résultat de ces réminiscences modernes. Elles n'ont pas plus pris racine dans la vie européenne que l'esprit municipal de l'antiquité n'a pu s'y perpétuer par les constitutions des cités de l'Italie, de l'Ibérie, des Gaules, de la Pannonie, du Norique, de la Rhétie, voire même des bords du Rhin.

Il en est autrement de l'idée de l'*empire* romain, qui, selon la remarque de M. Guizot, a survécu, et, certes, ajouterons-nous, avec une tout autre vie, une tout autre force. D'abord les rois barbares s'en sont emparés. Ataulph le Visigoth y a songé; l'Ostrogoth Théodoric a fait un pas de plus; Clovis a marché dans cette voie, sinon aussi audacieusement, du moins avec plus de fruit que les rois bourguignons. Enfin Charlemagne a relevé l'Empire, mais un empire qui n'avait de commun que le nom avec l'empire romain, et dont les conditions d'existence furent toutes différentes. Sous l'enveloppe d'un système de haute vassalité, on y découvre toujours le vieil esprit germanique de cette affiliation de peuples qui avait fondé la ligue des Francs, des Saxons, des Alamans; affiliation par laquelle Théodoric avait voulu faire prédominer l'intérêt gothique. C'est Théodoric qui a ébauché le premier plan de cet empire qu'il prétendait asseoir sur la base non pas seulement d'une affiliation de peuples, mais d'une fédération de rois. Dans ce sens, il encouragea les mariages des

princes barbares dans leurs propres familles, de manière pourtant à les attirer avant tout dans la sienne, parce qu'il songeait déjà à une vaste suzeraineté impériale sur les peuples et les couronnes, telle que Charlemagne l'a réalisé.

Une autre manière de perpétuer l'empire romain fut la permanence du souverain pontife, siégeant dans la ville éternelle. M. Thierry, auquel ce fait et ses conséquences n'ont point échappé, a rétréci la conception de l'influence pontificale dans le sens d'une ambition terrestre, au lieu d'y voir un accomplissement des destinées du christianisme. C'est ce que nous démontrerons bientôt.

(*La suite au numéro prochain.*)

———

LOIS

DES SALIENS ET DES RIPUAIRES.

CHAPITRE VI.

Des différentes classes d'hommes qui vivaient sous la loi des Francs.

§ I. DU ROI.

Un roi parmi les peuples héroïques de l'antiquité, ce n'était pas le monarque absolu de Babylone, ni l'empereur de la famille chinoise, ni le prince constitutionnel des temps modernes. Rien en lui ne ressemblait au Sheich, au patriarche, au père de la tribu, au roi pasteur, devenu le chef de la race assimilée à la famille. Ce n'était pas non plus ce chef d'un peuple civilisé, chef dont le pouvoir a ses règles et ses limites. Dans la masse du peuple résidait a souveraineté militaire; et si elle choisissait pour chef un homme que sa renommée, sa clientelle, le nombre de ses vassaux rendaient formidable, cependant ce n'était encore que le père, le chef, l'ancien d'une race il-

lustre, race qui existait en vertu du même principe d'illustration héroïque que toutes les autres races guerrières : ni le roi, ni sa parenté ne jouissaient de priviléges exclusifs. On ne connaissait aucune distinction nobiliaire, fondée sur une prérogative de la naissance ; pas d'autorité suprême qui pût agir sans le concours de la majorité des hommes libres ; pas d'hiérarchie de rangs, fondée sur un système de priviléges. Fond d'égalité primitive, sur lequel on voit se dessiner cependant la masse du peuple guerrier, le roi, et la noblesse.

Lorsqu'une caste sacerdotale était parvenue à s'affilier le représentant d'une race illustre, dans le sein de laquelle on était habitué, mais non forcé, à choisir un roi (genre d'affiliation dont on trouve plus d'un exemple dans l'Inde, en Perse, en Egypte), alors la puissance de ce prince, bien qu'accrue, trouvait encore un obstacle dans l'orgueil de sa parenté, dans la rivalité de ses égaux, dans la fierté d'un peuple militaire. Dans l'Inde ancienne, le Raja, issu de la nation héroïque des Kshatryias, n'avait aucune puissance audessus des membres de sa caste, de ses parens, de ses rivaux, de ses égaux, de ses compagnons d'armes. La maison de Cyrus, malgré l'éclat dont elle s'entourait, n'eût pas osé faire peser un joug humiliant sur la nation des Achæménides, du sein de laquelle sa tige impériale s'était élancée. On peut inférer de plus d'un indice, qu'il en était de même dans la patrie des Pharaons, compagnons, mais non despotes, des guerriers qui composaient la caste militaire.

Aussi ces rois, quand bien même ils auraient été les créatures des Brahmanes, des Mages, des prêtres égyptiens, avaient-ils toujours à craindre d'être renversés par la caste sacerdotale. Cette dernière redoutait ces monarques, même initiés aux doctrines saintes et affiliés à ses intérêts : elle devait tout appréhender de cet esprit de caste, de corps, de peuple militaire, esprit qui fondait l'égalité entre ces princes, leur parenté et l'ensemble de la nation. Au contraire les rois de plus basse origine n'effrayaient pas les pontifes, qui souvent les élevaient sur un trône usurpé. Ces rois sortis d'une caste déjà façonnée à l'obéissance, n'apportaient pas sur le trône la fierté héroïque des castes nobles. Aussi vit-on souvent les Brahmanes précipiter du trône les rois guerriers pour établir à leur place des Vaisyas, cultivateurs ou marchands, des Soudras, artistes ou serviteurs. Ils ont tenté la même révolution en faveur d'un Brahmane. C'est à un bouleversement de ce genre et à la conspiration des Mages que le fameux Smerdis dut la couronne; jamais cette prétention ne s'éteignit dans la race dont je parle. On connaît l'hostilité continue des prêtres de Méroë et de l'Egypte contre les rois issus de la nation guerrière. A travers les nuages de l'ancienne mythologie, percent quelques traits faciles à reconnaître et qui révèlent la lutte engagée entre les pontifes et les héros.

En Occident, la race guerrière et la royauté issues de son sein triomphèrent bientôt de la caste sacerdotale. Telle fut la révolution qui détruisit le pouvoir des Pélasgues et fonda sur leurs ruines la puissance

achéenne. Chez les Celtes, nous voyons la royauté héroïque, après des révolutions antérieures qui semblent lui avoir donné la victoire sur les pontifes, retomber sous le joug des Druides, hiérarchie religieuse, dont la date est plus récente. L'aristocratie des Gaules cherche ensuite à s'affranchir; et les Romains surviennent qui, profitant de ces divisions, asservissent le pays. Chez les Germains il y a deux espèces de rois; ceux qui commandent à une nation, à une tribu, et ceux qui se trouvent placés à la tête d'un empire, d'une confédération de peuples. Ces derniers atteignent un plus haut degré de puissance : tel apparaît Marbod; Arminius aspira au même rang : ambition qui causa sa perte. On donnait à ces chefs de confédérations un nom analogue au mot gothique *Reikistans*, dérivé de *Reiks*, empire. Quant aux rois isolés qui commandaient à des nations particulières, ils se nommaient communément *Kindins*, chez les Bourguignons *Hendins* : *Kyn*, race, est la racine de ce mot ainsi que du titre *Kyninge*, beaucoup plus fréquent. On entendait par là les chefs et les représentans de la race par excellence. *Kinien* signifie, germer, naître. *Kind*, c'est l'enfant, le héros de la race, celui qui renferme le germe et l'origine de la race future. *Kin*, c'est la parenté.

Dans le principe, ces rois, ces *Kyninge* n'étaient que des nobles, jouissant au milieu d'un peuple enorgueilli de sa noblesse d'un respect qui effaçait la noblesse commune à tous. Leur influence était balancée par d'autres nobles moins riches peut-être, mais puissans. Le peuple armé choisissait dans les rangs de ces nobles,

et pour administrer les affaires de tous, ses graphions, comtes, qui se divisaient en trois espèces : Asegas, juges, anciens des Gaus ; Asegas, juges, anciens des Hundredas, des Centènes ; enfin Asegas, juges, anciens des Tiens, des Dizaines. Ces derniers, que l'on nomme aussi Tungravs, sont probablement les mêmes que les Tungins de la loi salique. Dans les délibérations principales, ces graphions se consultaient avec les rois avant l'ouverture des Mals légitimes. Ensemble ils se réunissaient pour faire des propositions au peuple assemblé, véritable caste, nation militaire constituant une noblesse commune. Rois et comtes, préposés aux Gaus, aux Centènes, aux Dizaines, possédaient en commun la puissance sacerdotale, sous l'unique rapport politique, il est vrai, et tout en laissant à chaque chef de race le sacerdoce de la famille. Il est vraisemblable qu'une révolution ayant fait déchoir la nation agricole et l'ayant soumise à la nation militaire, le sacerdoce antique se trouva opprimé et les principales familles militaires s'adjugèrent à elles-mêmes les fonctions religieuses.

Le peuple, composant, comme je l'ai dit, une noblesse de rang inférieur, choisissait ses rois, ses graphions, tant du Gau que de la Centène et de la Dizaine. Il élisait dans la race royale les *Heretogs*, ducs ou chefs de guerre ; et dans les rangs des familles de noblesse moins élevée, ceux qui conduisaient les divisions militaires du Gau, de la Centène, de la Décanie. Le chef suprême, l'officier de rang inférieur, élus pour la guerre, étaient en même temps, pour la paix, le

président du Mal, grand ou légitime, celui du Gau, de la Centène ou de la Décanie, les magistrats dirigeant l'assemblée politique et la cour de Justice. C'étaient des pontifes nationaux, exerçant le droit de contraindre ceux qui, dans la paix ou dans la guerre, résistaient à la loi. On voit par ce qui précède que la fonction de roi était absolument la même, dans son essence et dans sa nature, que celle de graphion, moins élevée toutefois.

Le roi, président du Mal légitime, était nécessairement un personnage de plus haute importance que le graphion président du Gau, au-dessous duquel se trouvaient ensuite le graphion de la Centène, puis le graphion de la Dizaine. Différens en importance, tous ces fonctionnaires n'en jouissaient pas moins d'un pouvoir également étendu, également respecté dans leurs sphères respectives. Le roi pouvait conseiller, mais non ordonner au graphion du Gau, comme celui-ci au graphion de la Centène, et ce dernier au graphion de la Dizaine, une réunion politique préparatoire de la réunion générale. Ce n'était qu'à son entrée en campagne, comme souverain chef militaire, que le roi jouissait de son autorité pleine et absolue.

En Scandinavie, on vit par la suite des temps, le pontificat d'Odin s'identifier à cette royauté si simple en elle-même. Elle lui dut un éclat et un relief qui, au temps du paganisme, rejaillit nécessairement sur la maison mérovingienne. Les Chlodios, de cette maison, pontifes de l'antique divinité de Teut, ou Chlotar (Lodar, c'est-à-dire l'époux de Hludana, déesse de

la terre); les Chlodios exerçaient le pontificat alternativement avec les Sigges, pontifes d'Odin, ou Wodan, connu sous le nom de Sigge le Victorieux. Le christianisme arracha le sacerdoce aux uns et autres, en leur laissant leurs dénominations primitives. Du reste, aucune puissance mystique n'écrasait les peuples sous son autorité sacrée. Sans doute les rois possédaient un plus puissant sacerdoce que le simple sacrificateur, père et chef de famille; sacerdoce national comme celui des graphions, et non domestique et privé. Mais ce n'était là ni une hiérarchie ecclésiastique, ni une caste pontificale.

Puisque nous venons de citer les Mérovingiens, parlons de leur origine. Selon nous, ils composèrent dans le principe une tribu puissante, dont les Marvingi de Ptolémée furent peut-être un démembrement, et qui eut son siège originaire vers les embouchures de l'Elbe, où le géographe de Ravennes place une contrée nommée *Maurungania :* de ce nom viennent les *Maurungani*, les Francs originels selon ce géographe. Lorsque la religion d'Odin s'introduisit parmi les Suèves des bords de la Baltique, dont les Angles faisaient partie, une branche de cette religion s'affilia parmi les Ingævons du nord scandinave, une autre parmi les Ingævons du Holstein, ou Saxons originaires; une troisième chez les Maurungani. Dans cette dernière tribu fleurit, depuis cette époque, la maison de Sigge, maison unie par une étroite parenté avec les rois scandinaves et les ducs saxons, qui tous se vantaient de descendre d'Odin par des lignes collatérales.

Ces Mérovingiens, ces Maurungani quittèrent les rives de l'Elbe pour se transporter vers les embouchures du Rhin, où ils devinrent les fondateurs et les appuis de la confédération des Francs, association de peuples et de tribus qui, sans s'assujettir à la royauté de la maison de Meerwig, rendirent hommage à des princes tirés de cette maison. Ces rois ou chefs se divisèrent en plusieurs lignées royales parmi les Saliens ou Sicambres. Ils entreprirent dans les Gaules des expéditions isolées et pour leur propre compte, jusqu'au moment où Clovis vint à réunir leurs divers faisceaux. Mais de l'époque de Clovis date une nouvelle espèce de royauté parmi les Francs.

Le roi, ou quiconque parmi les chefs de race illustre jouissait d'assez de fortune et de considération pour s'entourer d'une ambitieuse jeunesse qui se pressait sous ses drapeaux, avait le droit de se livrer à d'aventureuses entreprises, toutes à son compte, à ses risques, à ses périls; non que la loi lui assurât aucun privilège, mais en vertu de sa seule prépondérance individuelle; il partait sans que la nation eût déclaré la guerre ou s'engageât à la soutenir. Cependant il arrivait presque toujours que la nation encourageait ces conquêtes et changeait l'expédition du chef guerrier en expédition nationale. Ainsi une expédition purement féodale, exécutée par les fidèles, les compagnons d'un chef, devenait nationale, quand le peuple assemblé prenait la résolution de la soutenir. Dans ce cas, la nation partageait non le butin primitif des fidèles, ni leur conquête territoriale primitive, mais

ce butin et ce territoire obtenus par les efforts réunis des fidèles et du peuple. D'ailleurs les fidèles du prince restaient encore hommes nationaux et jouissaient de tous les droits publics et privés du peuple dont ils faisaient partie.

Le roi avait deux caractères : il faut distinguer en lui le chef national et le généralissime d'une armée de fidèles ou féaux. Si d'un côté le chef national, exerçant le suprême sacerdoce, avait plein pouvoir sur l'armée, d'un autre, il était l'élu du peuple. Sa puissance en dehors de l'armée se bornait à exécuter les jugemens portés par les hommes libres; jugemens qu'il avait provoqués en vertu du pouvoir sacerdotal, de ce pouvoir de contrainte inhérent à sa qualité de pontife. Le chef féodal exerçait aussi sur l'armée une autorité souveraine; mais il n'était l'élu de personne. Les féaux, les fidèles affluaient sous sa bannière, mais c'était librement qu'ils lui juraient une foi spéciale, étrangère à la nation militante. Au-delà du cercle de cette fidélité particulière, de cet engagement à soutenir ses guerres privées, pour lesquelles le roi cependant les consultait toujours; il était tenu, envers ses fidèles, aux mêmes obligations qu'envers les hommes nationaux, dans la masse desquels ils avaient d'abord été confondus. C'était le président de leur Mal particulier, l'exécuteur de leurs sentences. Il ne pouvait ni leur imposer des lois, ni prélever des impôts sur leurs biens, ni exiger d'eux autre chose que le service militaire, auquel ils s'étaient spécialement engagés. Ce qui distinguait le chef féodal du chef na-

tional, le soldat féodal du soldat national, c'était donc seulement un lien de dévouement spécial, un attachement mutuel du féal envers son commandant, de celui-ci envers le féal. Mais féaux et hommes libres étaient, en temps de guerre, également obligés à l'obéissance, quoiqu'ils ne fussent pas contraints à une égale confraternité. Le roi était l'ami, le camarade de ses féaux, qui lui devaient respect, obéissance. Son caractère sacerdotal disparaissait et s'évanouissait, confondu dans son caractère militaire. On lui obéissait plutôt comme à un chef guerrier que comme à un pontife. Toutefois le même chef, s'il entrait en campagne à la tête de l'armée nationale, du peuple guerrier, n'était point le camarade du soldat, qui cependant restait son égal. On lui obéissait comme à un guide inspiré par le dieu des batailles *Heri*, *Erich*, le seigneur : de là le titre de *Heretog* et le nom même de *Heer*, donné à l'armée nationale. L'autre armée, au contraire, ne formait qu'une escorte de féaux, un *Geleit*.

La masse nationale finit par soutenir, plus fortement dans les Gaules que dans la Grande-Bretagne, où le corps de la nation ne pouvait atteindre aussi facilement, la conquête franque et anglo-saxonne faite par des féaux au service d'un chef illustre, qui avait entrepris cette guerre à son propre compte. L'invasion des Francs leur offrait d'autant plus de facilité qu'il y avait déjà long-temps qu'ils s'étaient consolidés d'une manière puissante au sein de la Belgique ; l'empereur Julien avait tenté les derniers efforts, soit pour les y asservir, soit pour les en chasser, efforts couronnés

de quelques succès passagers, mais stériles en définitive. En Angleterre, au contraire, le peuple envahisseur était composé de fidèles, suivi d'un petit nombre d'hommes nationaux qui ne tardèrent pas à se joindre eux-mêmes à la féalité du conquérant. Mais ce peuple, restant maître du territoire tout entier, se conserva dans une situation de féodalité primitive, étrangère à cette féodalité des rangs, à cette hiérarchie des terres que développa par la suite, dans les Gaules conquises, la différence de condition qui distinguait les féaux, les nationaux, les étrangers, enfin les vaincus, admis jusqu'à un certain point, repoussés jusqu'à un certain point du sein de la population victorieuse. Ainsi s'est compliqué dans les Gaules le phénomène social, par conséquent beaucoup plus difficile à saisir que dans la Grande-Bretagne.

Les lois salique et ripuaire concernent à la fois la population nationale établie en Belgique et la masse féodale conquérante des Gaules. Les droits sont égaux, mais les situations sont différentes, et nous apprendrons pourquoi. De cette diversité des situations sont nées des modifications dans les mœurs et dans les coutumes qui ont beaucoup influé sur l'extension du pouvoir royal.

Clovis était seulement un chef de race illustre, un général, Heretog, Kyning, commandant à une armée de fidèles. La nation, pendant que Clovis courait les aventures et faisait des conquêtes, restait sur les deux rives du Rhin, en Westphalie, en Belgique, en Hollande. La renommée de ses entreprises se répandit

assez loin pour qu'une jeunesse ambitieuse, quittant la mère-patrie, ne cessât pas de renouveler les rangs de ses féaux. Plus d'une fois Clovis se replia sur la masse nationale, qui finit par regarder, du moins en partie, comme sa propre cause la cause si vaillamment soutenue par son chef. Ce héros populaire jeta les fondemens d'un empire puissant, mais barbare.

L'armée de Clovis, composée de ses compagnons, de ses fidèles, lui appartenait par la confraternité des armes, par la religion du serment, mais n'était pas soumise à sa puissance. L'engagement qui liait l'armée à son chef n'était nullement le patronage du chef, la clientelle des fidèles : c'était un engagement entre égaux pour services réciproques; un dévouement envers un chef illustre, une amitié exaltée pour sa personne. On peut la comparer au dévouement si célèbre des jeunes Ibériens, des Celtes ou des Grecs de l'époque héroïque pour la personne d'un chef distingué; dévouement qui les empêchait de survivre à l'objet de leur affection et de leur enthousiasme. Observons seulement que chez les Ibériens et les Celtes, le chef était commandant de sa tribu par droit de naissance, et qu'il pouvait exiger cet entier dévouement sans que ceux qui le lui vouaient l'eussent porté au rang suprême. Chez les Hellènes et les Germains, au contraire, la tribu choisissait le roi qu'elle voulait suivre de préférence.

Les Germains n'ont pas plus connu que les Hellènes ces relations de patronage et de clientelle qui existaient chez les Etrusques, chez les Gaulois, où une puissante

aristocratie avait admis à un certain degré de familiarité domestique plusieurs classes de peuple. Ce n'est que dans leurs rapports d'un peuple à l'autre que les Germains et les Hellènes ont embrassé ce système. Parmi eux, ainsi que parmi les Etrusques, les Romains, les Gaulois, il y avait des peuples patrons et des peuples cliens ; inégalité causée par la prépondérance des uns ou par suite des vicissitudes de la guerre.

On peut, sous certains rapports, assimiler aux cliens de l'aristocratie étrusque, romaine, gauloise les Lites et les colons de race germanique, chargés de cultiver les terres de la nation, par laquelle ils étaient quelquefois armés et envoyés à la guerre. Cette méthode rappelle les Parthes et leurs hommes d'armes. Les Achéens et les Doriens avaient aussi de ces Lites ou colons, tributaires assujettis à leur empire. Ne confondons pas plus les cliens avec le peuple romain que nous ne devons confondre les Lites avec les féaux. Par suite de la conquête, beaucoup de Lites furent admis au rang des féaux sans en avoir les droits. Ces Lites servirent à fortifier la puissance royale et à l'asseoir sur une base féodale. Les anciens féaux, les fidèles de souche primitive n'en conservaient pas moins la prééminence, en qualité d'hommes nationaux, sur ces nouveaux fidèles, qui ne jouissaient pas des prérogatives de la souveraineté.

Plus il y eut de Lites, soit germains, soit romains, non libres ou affranchis, qui entrerent dans la vassalité du roi, plus il y eut d'hommes nationaux qui, se voyant appauvris par l'accroissement de leur nombre.

ou le morcellement des héritages, se placèrent sous la protection des principaux fidèles. Ainsi se rétablit l'équilibre entre la puissance royale et la puissance nationale, réformée au moyen des grands vassaux. Mais la majorité de l'ancienne nation souveraine finit par s'éclipser dans le sein d'un vasselage subalterne; la royauté n'eut plus affaire à une souveraineté nationale, mais à une féodalité naissante, qui lui permit des usurpations, se réservant de la soumettre ensuite à sa tutelle.

Distinguons donc les amis des cliens, les compagnons des protégés, les Lites des féaux, deux classes que l'on confond trop souvent sous l'appellation générique de Leudes. Ces deux différaient de condition et de race. Les uns étaient sujets, les autres libres; le serment de fidélité n'entraînait de leur part aucune abdication de la souveraineté nationale. Du sein de la confusion des uns et des autres, se développa par la suite un système de féodalité qui a changé la position des rois dans les Gaules.

Perz n'a pas su distinguer les compagnons de Clovis de la nation proprement dite. Comme ces compagnons et cette nation avaient même droit et même origine; il n'a pas remarqué en quoi leurs positions différaient. C'était avec l'armée, et non avec la nation, que Clovis partageait le butin et la conquête commune. Après la bataille de Soissons, lorsque les vainqueurs se distribuèrent les dépouilles, Clovis éleva la voix et leur dit: « Guerriers vaillans, je vous en prie, accordez-moi, « en sus de ma part, le vase que voici! » Tous les sol-

dats, un seul excepté, déclarèrent qu'ils ne refuseraient rien à Clovis. Mais le soldat qui différait d'opinion, frappant le vase de sa hache, dit : « Tu n'auras que ce « que le sort t'adjugera. » Tout le monde fut étonné de ce manque d'égards; mais comme nul ne pouvait élever la voix contre le soldat, le roi lui-même se tut. Tel était le droit de Clovis : il ne possédait pas la Gaule à titre de conquérant unique ; elle était à lui, à ses soldats et à ses féaux. On avait pour lui du respect, on se plaisait à lui accorder ses demandes, mais en se réservant le droit de refus. Les rois francs, après Clovis, distribuèrent à leurs féaux des dons particuliers, afin de se les attacher d'une manière plus intime. Mais ces dons ne constituent pas le titre féodal. Une confusion survenue entre le serment de fidélité (serment indépendant du butin et de la terre conquise), et le butin lui-même et la terre conquise, a seule pu changer ces dons en un véritable engagement envers le roi.

En multipliant ces dons particuliers dans la suite des temps, les chefs ou rois parvinrent à faire naître cette confusion, chef-d'œuvre de leur habileté. Ils transformèrent en une obligation contractée envers eux-mêmes, cette autre et primitive obligation envers l'armée féodale qui avait pour patron et pour représentant son chef, c'est-à-dire le roi.

L'armée de Clovis, partout où elle se montre, agit comme la nation même. Le roi la convoque lorsqu'elle est en cantonnemens; il lui propose de nouvelles conquêtes, lui soumet les conditions d'une paix nouvelle. L'armée élit ceux qui doivent succéder

au roi. C'est elle qu'il consulte pour savoir s'il doit adopter la foi au christianisme. On entend Clovis dire à saint Remi : « Je voudrais t'écouter ; mais je me sens « arrêté par un obstacle. Le peuple qui suit mon dra-« peau ne souffre pas que j'abandonne ses divinités. « Cependant, j'irai lui parler selon tes paroles. » Ensuite, il se présenta devant ses féaux, qui tous s'écrièrent d'une commune voix : « Nous rejetons les « dieux mortels. »

Le roi était engagé envers ses féaux, qui avaient juré de le suivre dans les entreprises auxquelles ils avaient consenti. L'armée féodale, de son côté, était liée envers le roi, le duc, le chef militaire qu'elle avait choisi. Ce même soldat, qui, au partage de Soissons, avait refusé au roi le vase que ce dernier désirait, en fit la triste expérience. Une année s'était écoulée depuis cet événement. Clovis ordonna que toutes ses troupes se présentassent sous les armes, à la revue du Champ-de-Mai. Il parcourut les rangs en examinant l'état des armes. Quand il se trouva devant le soldat qui avait brisé le vase : « Nul soldat, s'écria le roi, ne porte d'armes aussi mauvaises que les tiennes. Ta lance ne vaut rien, ton épée rien, ta hache d'armes rien. » Puis, lui arrachant cette hache des mains, il la jeta par terre. Le soldat se baissa pour la ramasser, et Clovis lui assénant un coup de son arme, et l'étendant mort sur la place : « Sois traité, lui dit-il, comme « le vase de Soissons ! »

Le roi n'avait donc aucune volonté indépendante de celle de ses compagnons d'armes, quant à la vie

civile et aux affaires publiques. Mais, en qualité de duc, il possédait la toute-puissance; c'était un dieu guerrier; il avait droit de vie et de mort. Nul soldat n'osa s'élever contre lui, lorsqu'il se vengea de son offenseur en le punissant de sa mauvaise tenue dans les rangs.

Les Gaules étaient conquises. Une partie de la nation, en voyant flotter au loin les victorieuses bannières des amis de Clovis, commença à s'ébranler. Les premiers conquérans, enorgueillis de leur victoire, prirent nécessairement le pas sur ceux de leurs compatriotes qui les suivirent de loin. Bien que les premiers et les seconds jouissent des mêmes droits, les uns se trouvaient investis d'honneurs et enchaînés par des obligations que les autres ignoraient. Le pouvoir des féaux était plus réel, quoiqu'ils dussent contracter par degrés une sorte de dépendance envers la royauté qui s'appuyait sur leurs armes. Chef national à la fois et capitaine féodal, le roi des Francs se dessine à nos regards dans une double position, que nous devons étudier. Pour les féaux, c'était le même homme sous une double face; la nation ne voyait en lui que le chef de race illustre, le roi.

Les féaux décident de la guerre privée du roi; la nation décide de la guerre nationale, dont le roi obtient le commandement. Les gens de la féodalité et ceux de la nation partagent avec le roi, les uns dans la guerre privée, les autres dans la guerre générale. Mais le roi, à mesure qu'il s'attache plus intimement ses féaux par les dons qu'il leur distribue, se détache

nécessairement du corps de la nation, à laquelle il ne peut faire de dons particuliers. Cependant il finit par étendre sur le reste de la nation, par suite de l'ascendant que la conquête lui donne, un pouvoir de souveraineté inconnu auparavant. Il admet au rang de ses féaux les anciens Graphions de la nation elle-même, spécialement ceux qui président aux Gaus, et en partie aussi les comtes de la centène, mais beaucoup moins fréquemment les Tungravs ou Tungins des décanies. Les principaux Graphions devenaient les intimes confidens du roi, et ils exerçaient en son nom cette *paix*, ce ban jadis exercés au nom du comte : il est vrai que cette paix, même royale, relevait encore d'une souveraineté nationale. Cependant, comme dans les pays de conquête le comte portait un double caractère, et d'homme de la nation vis-à-vis de cette dernière, et d'homme du roi envers le peuple conquis, cette autorité double accroissait sa puissance. Ainsi s'agrandissait la puissance de la paix et du ban du roi. On vit insensiblement s'effacer et tomber en désuétude ce que la paix et le ban devaient à l'ancien caractère national.

Le Mal légitime, le grand Mal, soit que le roi le convoquât ou non, était présidé par lui. Ce Mal s'établissait dans l'armée et s'opérait par son moyen, lorsque l'armée seule était présente : c'était la nation qui le constituait, quand cette dernière était réunie en corps. Le roi exerçait directement dans ce Mal la bannition, soit au nom de la nation, soit à celui de l'armée ; il contraignait par là à l'obéissance aux jugemens, aux délibérations communes : c'était la paix du peuple, nom-

mée paix du roi, en vertu de cette autorité pontificale qui lui avait appartenu jadis. Le comte, présidant le Mal du Gau, exerçait de son côté la paix du comte, paix de la nation renfermée dans le Gau; bannition du Gau, devenue comme nous l'avons vu paix du roi, depuis l'époque où le comte se rangea parmi les féaux. Le centenier et le dizainier conservèrent leurs paix particulières; ils n'étaient pas, du moins en grande partie, engagés dans la vassalité royale. On les vit maintenir long-temps l'antique autorité nationale, dont l'importance ne diminua que par la succession des siècles.

Quand les Gaules furent conquises, la nation profita, du moins en sous-ordre, de la conquête dont elle consolida les résultats. Cependant l'armée féodale se conserva indépendante, sans rentrer dans le sein de la nation selon la coutume ancienne. On vit la vieille armée des féaux, garder, même dans les guerres nationales postérieures, une attitude spéciale, surtout depuis qu'en se partageant les revenus du fisc romain (sa commune propriété, comme Luden le démontre fort bien), elle avait assuré son indépendance.

Elle se distribua les lots de terres reversibles au fisc, en cas de mort du féal, ou en cas de félonie de sa part : nouvelle situation qui contribua à l'agrandissement de la puissance royale, lorsque les rois donnèrent, à titre de bénéfices, leurs propriétés privées à ces féaux. La nation entra de plus en plus dans le cercle de la féalité du roi. Elle se sous-inféoda aux principaux de ces féaux, ainsi que nous l'avons vu, et ce

qui arriva surtout depuis l'époque où elle vint à s'appauvrir. Ainsi se développèrent insensiblement, du sein de la féodalité des égaux, l'autre féodalité des rangs et plus tard la hiérarchie de terres; révolution à laquelle contribuèrent le régime de la cour et l'organisation concertée par les principaux fidèles pour la surveillance du fisc et l'administration commune des intérêts de la masse des fidèles ou féaux.

Clovis, chef des féaux, leur parle comme au corps même de la nation. Quoique serviteurs de leur chef, ils sont libres, engagés envers lui par leur serment de fidélité. Ils ne sont pas plus sujets que la nation même n'est sujette. Mais la nation ne s'étant pas engagée au service du roi, ne lui obéit pas même comme à son chef, ce que fait l'armée : elle ne lui est soumise que comme au représentant de la volonté générale. Le roi avait droit d'exiger de ses féaux un service domestique et militaire; s'y refuser eût été félonie. Mais la nation elle-même n'avait pas d'ordres à se laiser imposer par un chef qu'elle ne reconnaissait pas.

L'armée conquérante, composée du prince et de ses féaux, se répartissait dans les provinces conquises. Là où se trouvait le prince, là se réunissait sa cour, là vivaient les principaux féaux, intimes de leur chef, liés entre eux par une égale intimité. Assis à la table du chef, ils environnaient sous la loi païenne la table des sacrifices, consacrée également aux festins, aux délibérations, à la célébration des mystères; table ronde que la chevalerie et le christianisme transformèrent en table de communion, au-

tour de laquelle l'élite des chevaliers se réunissait.

Clovis voyait au jour de son baptême se presser autour de lui trois mille de ces guerriers dévoués. Le reste de l'armée campait dans les provinces. Une communauté en armes, inféodée au prince, et astreinte à se battre pour lui, mais ayant droit au partage du butin, se composait des courtisans du prince et des gardiens des frontières. Au prince revenait tout l'honneur, mais non tout le butin. Les Gaules devinrent donc, non sa proie isolée, mais celle de lui-même et de ses hommes d'armes. Par la suite des temps, l'habitude que les Gaulois avaient prise de payer les impôts à un seul maître et de n'obéir qu'à César, fit considérer le roi comme souverain territorial.

Luden a prouvé clairement un fait que j'ai déjà établi plus haut : c'est que le fisc impérial ne fut point l'exclusive propriété du prince, mais bien celle de l'armée conquérante, qui en faisait administrer les produits et qui sut, par le moyen du maire du palais, s'en réserver les profits en son propre et privé nom. Ces maires du palais, principaux agens des féaux, n'ont été accusés d'usurpation sur les droits de la royauté que par une confusion de l'idée romaine et de l'idée germanique de la souveraineté. Les maires s'efforçaient de garantir les droits de l'armée conquérante; mais sur l'instigation de leurs Lites et des officiers romains, employés tant au civil qu'au militaire, les rois mérovingiens, que d'ailleurs les conseils du clergé poussaient dans la même route, essayèrent de diminuer l'étendue de ces antiques droits nationaux. Les

maires, de leur côté, agrandirent la sphère de leur propre influence, qu'ils étendirent sur les Lites royaux, les affranchis, les Romains même. Ils parvinrent à usurper la tutelle de ces princes qu'ils maintinrent dans un état de perpétuelle minorité.

C'était donc le sort et non le prince qui décidait du partage des dépouilles. Cependant la royauté de Clovis, aigle jeune encore, qui déployait déjà ses puissantes ailes, essayait déjà à se modeler d'après un principe d'exigence romaine. Clovis s'environna non-seulement de sa maison, de sa cour germanique, où se trouvaient ses féaux, ses Lites domestiques, mais d'une cour toute romaine, dont les dignités et les titres étaient empruntés aux mœurs de Byzance. Ce n'était plus seulement un roi germanique, président du Mal légitime, chef élu par l'armée, pontife national, suzerain d'une troupe de féaux, roi patriarche, se faisant obéir par les Lites réunis dans sa demeure, consultant sa parenté, commandant à ses serviteurs : à tous ces titres il joignait le titre distinct de roi des Romains. Les Gaulois, en leur qualité de sujets, appartenaient non-seulement au chef, mais à l'armée conquérante tout entière : souveraineté trop capricieuse pour être exercée réellement.

Jamais les masses ne règnent : on personnifiait et réunissait dans la personne du maire l'autorité de l'armée. Chef des féaux, principal officier, préposé à la cour domestique du roi, chargé de commander aux Lites de la maison royale, on conçoit comment le maire du palais finit par exercer sous le roi la réalité

du pouvoir. Copartagé d'abord par le chef et les guerriers, concentré ensuite entre les mains du roi et celles du maire du palais, qui, représentant de l'armée, était aussi le premier officier de la cour, ce pouvoir ne devait pas manquer d'appartenir enfin au seul monarque, sinon légalement, au moins dans le fait : ce qui eut lieu avec d'autant plus de facilité que depuis l'empire les Gaulois ne comprenaient plus que l'on se soumît à un peuple roi, et ne voyaient la possibilité de l'exercice de la souveraineté que sous la forme d'une puissance absolue, propre à un seul homme.

Ce barbare Clovis savait à quel but il tendait en se revêtant de la pourpre romaine. La royauté, jadis errante, guerrière, nomade, se trouva concentrée au sein d'une capitale. La femme de Clovis qui, pour les Germains, n'était qu'une mère de famille, préposée aux travaux féminins, chargée d'une espèce d'intendance domestique, brilla aux yeux des Romains de tout l'éclat d'une impératrice. Ce respect ne tarda pas à se communiquer des peuples conquis aux Francs eux-mêmes.

D'ailleurs, ces derniers s'enorgueillissaient de leur roi, leur ouvrage, leur chef, qu'ils environnaient d'une gloire sans bornes, symbole de leurs propres entreprises. Il y avait des siècles que les Francs s'étaient rapprochés des Romains. La cour byzantine s'était ouverte à une foule de Germains qui y avaient fait l'apprentissage des armes. Byzance se plaisait, ainsi que Rome, à élever de jeunes Germains, dont elle formait sa garde impériale. Théodore l'Ostrogoth,

Ataulph le Visigoth avaient évidemment aspiré à une domination, germanique dans les formes, romaine dans son but. Cependant ces princes, et Clovis, qui les imita, n'eurent garde, tout en adoptant des formes byzantines, de transformer leur cour germanique en une cour impériale. Seulement, comme la cour du conquérant se remplissait des membres du clergé latin et de Romains marquans, transformés en Lites des conquérans, on vit se mêler dans le palais des rois la simplicité germanique et le faste oriental. Plus d'une fois la magnificence et la barbarie marchèrent du même pas.

Déjà, nous avons fait mention de la gloire antique dont s'environnait la tribu mérovingienne. Les noms de Chlodio, Chlotar, Clovis, noms héréditaires dans cette tribu comme dans la tribu royale des Scandinaves, indiquent le culte du dieu Hlodyn, Lothar, Loder, époux de Hludana, la terre, dieu identique avec Teut. D'un autre côté, nous rencontrons parmi les Mérovingiens, tout aussi fréquemment que parmi les Scandinaves, les noms de Sigebert, Sigefroi et autres noms semblables, relatifs au culte de Sigge, une des formes de Wodan ou Odin, qui changea la religion antique, et lui imprima un nouveau caractère. Cette gloire sacerdotale et héroïque de la maison de Meerwig fut le principe même de la ligue des Francs, lorsque cette tribu quitta les rives de l'Elbe, et se transporta parmi les nations du Bas-Rhin, où fut fondée cette confédération de peuples qui porta le nom de Francs. Maison divisée en un grand nombre de branches, et qui dut

nécessairement opprimer les races rivales, quand les anciens Graphions nationaux devinrent les Antrustions, commensaux, féaux de la dynastie des enfans de Clovis.

Les rois mérovingiens, qu'entouraient leurs Lites romains, décurions et évêques, devenus commensaux du prince, à cause de leur importance dans les Gaules, malgré leur infériorité de position; les rois mérovingiens, dis-je, entendant vanter l'ordre inhérent à un bon système d'administration et de finances, ne purent s'empêcher d'ouvrir les yeux sur les désordres qu'entraînait la conquête. L'autorité royale se renforça de cet appui que lui prêtèrent le clergé et les décurions aspirant à la faveur royale, et flattant le prince d'une complète obéissance de la part de ses nouveaux sujets; obéissance fort opposée à l'indépendance brutale de l'armée conquérante.

Le roi, exerçant sur les Gaules, au nom de l'armée conquérante, l'autorité suprême, accrut d'autant plus sa puissance vis-à-vis des Romains, que les féaux n'étaient intéressés qu'au partage des revenus publics, et attachaient peu d'importance à l'administration proprement dite, que le roi conservait tout entière, malgré le droit que l'armée aurait pu y avoir. La masse des Gaulois propriétaires payant tribut, et n'appartenant pas à un maître absolu, comme les Gaulois colons, qui, déjà serfs, avaient passé sous la loi d'un Franc, avec le lot de terre échu à ce dernier; cette masse de Gaulois propriétaires devint de plus en plus une colonie royale dans la réalité du terme. Le prince, son

patron, l'asservit totalement; elle tomba dans sa domesticité, forma sa clientelle et composa une portion spéciale de Lites, supérieurs aux Lites germaniques ordinaires. Le roi les arma comme il armait les Lites de sa demeure. Sans les enlever à la condition de sujets, sans les transformer en conquérans, ce que le roi lui-même n'aurait pas pu faire, il les éleva en grade parmi les officiers de sa royale demeure, en fit souvent ses commensaux, ses ministres, en un mot, les hommes destinés à régir la nation conquise. Quant à l'armée, comme elle était souveraine de moitié avec le roi, elle ne se laissait point administrer; et, d'après les formes de son gouvernement, elle n'avait pas besoin d'être administrée.

Ainsi s'organisa une classe nouvelle composée de *féaux non-libres*, contrastant avec les féaux de la nation, hommes libres. Deux classes qui ne se mêlèrent que par le laps du temps. Francs et Romains conservèrent leurs coutumes distinctes jusqu'au temps des Carlovingiens. Pendant l'invasion des Normands, leurs idiomes se fondirent et s'altérèrent. La création d'une nation nouvelle jaillit de cette terrible époque et s'éleva du sein de la commune misère. Le clergé, dont les rangs s'étaient composés dès l'origine de Romains et de Francs, prit part à cette nouvelle formation. Les féaux romains s'allièrent aussi quelquefois par le mariage à la famille des féaux teutoniques. Toute nationalité disparut de la cour, où régna une sorte de cosmopolisme. Quant aux régions inférieures de la so-

ciété, les Lites et les affranchis germains et romains y opéraient sans peine leur fusion.

Le pontife latin, le décurion romain, l'affranchi latin, le Lite germanique, de quelque honneur que le roi les jugeât dignes, à quelques fonction qu'il les élevât, restaient cependant esclaves du trône. Le roi disposait d'eux avec une entière liberté. Il les donnait en otage, les arrachait à leur famille, les employait selon son bon plaisir, les traitait enfin, non comme égaux, non comme ses féaux de race germaine, mais en subordonnés. Malgré cela, ces esclaves souvent favorisés virent leur puissance s'accroître.

La conquête accrut nécessairement l'autorité et la majesté royale. Clovis était déjà illustre. Il ne faut pas se fier aveuglément à ce que Grégoire de Tours dit des forfaits de ce guerrier. On retrouve l'assassinat du fils de Sigebert, prince des Ripuaires, et puni de son parricide par Clovis, dans le mythe de Volundur, Cabire de la mythologie scandinave. Les mêmes circonstances dont le récit germanique s'environne accompagnent la fable scandinave; et l'on ne peut douter que l'histoire rapportée par Grégoire de Tours ne fût simplement une fable populaire, poétiquement appliquée à d'autres faits. On voit encore d'autres circonstances mythologiques revêtir dans l'histoire de Clovis une forme historique. Il est donc nécessaire de dégager son histoire d'une grande quantité d'actions atroces, mais sans but, qui ne s'accordent point avec une vie barbare, mais forte, héroïque, grandiose. Luden, à

ce sujet, a raison d'observer que les sombres horreurs des règnes de Frédégonde et Brunehault, règnes auxquels la poésie a mêlé ses traditions et ses fictions, ont influé sur l'imagination de l'historien, homme honnête et pieux, mais crédule et dont les vues étaient très-bornées. Quoi qu'il en soit, Clovis, qui régna sur les ruines des autres branches de la tribu mérovingienne, branches régnantes de différentes parties isolées de Saliens et de Ripuaires, loin d'être abhorré des féaux autrefois attachés aux chefs ruinés par lui, fut accueilli par d'universelles acclamations, et les reçut tous dans sa nouvelle féalité. L'escorte des princes des Alamans, en se rangeant sous ses drapeaux, montra le même enthousiasme. « Nous sommes à toi ! » tel fut leur langage unanime !

Partout où Clovis et ses successeurs portèrent les armes de leurs féaux, un peuple Lite assurait l'obéissance générale envers les conquérans. Jadis libres, actuellement tributaires du fisc ou de la caisse commune du roi et des féaux, ces peuples conservèrent en grande partie leurs propriétés, spécialement ceux qui habitaient au-delà du Rhin. Leur position différait beaucoup de celle des Romains ; ils étaient Germains, parens des vainqueurs : bientôt alliés de ces derniers, ils partageaient le butin commun. Ces nouveaux féaux, ces Germains domptés, mais non pas assujettis, se trouvèrent placés vis-à-vis du roi franc, leur suzerain, dans une position fort différente de celle des féaux de race romaine. D'abord, ils fortifièrent la puissance royale, jusqu'au moment où leurs intérêts

se confondirent avec ceux des conquérans. Alors, le sceptre des Mérovingiens se courba sous l'autorité des maires du palais.

Dès la seconde moitié du sixième siècle, les Mérovingiens, voyant leurs conquêtes affermies, commencèrent à déployer une puissance nouvelle. Le secours de la nation leur était encore moins nécessaire que celui de leurs féaux. On laissa tomber en désuétude les grands Mals, les Mals légitimes dans lesquels le peuple ou l'armée, réunis en assemblées générales, étaient présidés par le roi. Les Francs s'étaient répartis progressivement sur un territoire plus vaste. Les Mals du Comté, de la Centène, de la Décanie (ou Contubernium) leur suffisaient. Le Mal de la Centène décidait le différend survenu entre les habitans de deux diverses Décanies; le Mal du Gau, présidé par le comte, jugeait celui qui pouvait avoir lieu entre les deux membres de deux Centènes. Il était bien rare que les habitans de deux Comtés eussent une contestation à vider, dans un temps où chacun se gardait bien de quitter l'association qui lui assurait son existence personnelle : aussi le cas n'était-il pas prévu, et l'affaire restait en suspens. Le Mal légitime devint d'une difficile exécution. Eparse dans les provinces, la nation ne pouvait plus y comparaître, et n'en avait pas le temps; l'armée, reléguée en des cantonnemens, ne le pouvait pas davantage. Aussi vit-on quelquefois une décision royale remplacer l'autorité du Mal légitime : plus cette circonstance était rare, plus elle passait inobservée ; plus aussi elle était dangereuse pour la liberté commune.

Par des degrés également insensibles, on vit la mannition exercée par les particuliers pour forcer les parties adverses à comparoir, faire place à la bannition prononcée au nom du roi par le comte, au nom du comte par le centenier, qui, dans ce cas, devenait aussi quelquefois vicomte, suppléant du comte ou son collègue. La mannition perdit son importance et descendit au second rang. Il se développa peu à peu, sous une forme un peu voilée, un système de contrainte en vertu de l'autorité royale. Les Francs ne s'aperçurent pas du but vers lequel on tendait, et ce but leur fut d'autant plus caché, que sous le règne même des Carlovingiens, et en dépit de la moderne institution des *Scabini* et des *Missi Dominici*, ils conservèrent les formes de leur jurisprudence ancienne.

La royauté, lorsqu'elle put devenir indépendante, lorsqu'elle eut cessé de vivre de la vie commune à la nation et aux féaux, chercha à grossir le nombre de ses créatures, et à s'attacher les principaux féaux par des dons particuliers. Elle employa à cet usage sa part de la conquête et ce qui lui revenait du fisc ou de la caisse commune, portion d'ailleurs considérable. Cette politique, destinée à rendre la royauté plus puissante, finit par la remettre entre les mains des mêmes féaux. Elle croyait les attacher à elle comme ils s'étaient attachés au fisc, dont les bénéfices ne couraient qu'autant que leurs services, et cessaient à leur mort ou en cas de félonie. Cependant la nature même des choses faisait presque toujours que le fils héritait à la fois des engagemens et des bénéfices de son père. De même les

dons conditionnels du prince devaient constituer un lien d'engagement envers sa personne, bien plus intime encore que le serment de fidélité primitive; de là cet attachement des féaux pour la royauté, attachement dont la force, en s'augmentant, préféra la royauté en elle-même à la personne du monarque. Ils finirent par la considérer comme ils avaient considéré le fisc. Ce fut pour eux une propriété commune qu'ils placèrent sous la tutelle du chef des féaux, maire du palais, surveillant du fisc, chef des domestiques et officiers de la maison royale. Les princes croyant échapper à la dépendance de la nation et de l'armée, augmentèrent l'importance de leurs bénéficiaires, ce qui leur fit perdre jusqu'à leur liberté privée et leur imposa de cruelles chaînes.

Une grande partie des domaines privés des Césars était probablement tombée entre les mains du roi, lorsqu'on fit le partage du produit de la conquête. C'était là sa part du fisc; il ne pouvait en disposer d'une manière absolument libre comme d'une propriété privée, d'après cette maxime que ce qui sortait du fisc rentrait dans le fisc. Le maire du palais administrait cette sorte de biens, tant qu'ils ne se trouvaient pas séparés de la caisse commune. Comme ces biens étaient les bénéfices de la royauté, reversibles au fisc, le monarque ne pouvait en disposer qu'en leur donnant la forme de bénéfice, en stipulant qu'ils retourneraient à la royauté. L'habitude romaine, d'après laquelle la masse entière du fisc était appelée fisc royal, se conserva, et les rois surent en tirer parti

pour emmener la confusion des diverses espèces de bénéfices, de manière à ce que les bénéfices conférés aux fidèles pussent passer pour de véritables gages de soumission envers la couronne.

Propriétaire agricole, le roi continuait à vivre comme dans la mère-patrie; il allait d'un domaine à l'autre, porté par un char rustique que des bœufs traînaient, suivant la coutume patriarcale. Il vivait du produit de ses terres, et présidait lui-même à son économie domestique. Sa propre main plantait et cultivait les arbres de son jardin potager; il prenait soin de ses abeilles. Sa nourriture était à la fois abondante et grossière. Sur sa table se trouvaient à la fois le vin des Gaules et la bière antique, breuvage d'Odin dans les cieux.

Les métaux précieux, l'or et l'argent, ne brillaient que dans les plus solennelles circonstances. On trouve nommés dans la loi salique les taureaux du roi, les étalons du roi, ses Lites, ses affranchis, que souvent il élevait au rang des officiers royaux : sur ces divers rapports on trouve des détails fort curieux dans le Capitulaire qui traite du domaine privé de Charlemagne.

En qualité de président du Mal légitime, commandant en chef l'armée nationale, le roi avait, depuis la plus haute antiquité, reçu les dons de la nation, mais jamais elle n'avait songé ni consenti à payer impôt. Il avait droit en outre à une partie de l'amende prononcée contre les délinquans dans le grand Mal national, en sa qualité de président, exerçant bannition, faisant

exécuter l'antique puissance sacerdotale de contrainte. « Une partie de l'amende, dit Tacite, revient au roi ou à la cité. » *Pars mulctæ regi vel civitati exsolvitur.* Dans la suite des temps, le comte, qui tirait lui-même de la bannition exercée au Mal du comté un revenu personnel, versait ce revenu dans la caisse particulière du roi, depuis l'époque où il s'était changé en féal ou officier du roi. La loi salique nomme *fredus* cette portion du roi et du comte, exigée pour le maintien de la paix royale primitive et de la paix du comté. Le coupable avait à faire réparation non-seulement à l'offensé, mais au peuple ou au roi dont il troublait la paix. Le fredus se composait toujours du tiers de la composition due pour le délit ; on le nomme aussi *bannus* dans les Capitulaires. Une sage ordonnance, en vigueur chez les Ripuaires, défendait au comte appelé *juge fiscal* (*judex fiscalinus*) d'exiger ce fredus avant le paiement de la composition ; si les parties venaient à s'entendre, il n'avait rien à demander. L'homme libre, capable de réflexion, était seul punissable du fred : si l'enfant de douze ans, ou l'animal privé de raison avaient commis un dégât, le père ou le maître de l'un ou de l'autre payaient la composition mais non le fred.

Le fisc royal s'agrandit de plus en plus, en interrompant parfois le cours naturel des successions, qui se perpétuaient autrefois sans interruption dans la ligne des descendans directs, ou des descendans par branches collatérales. Le Werygild de l'homme assassiné tombait dans la caisse royale, si l'on ne trouvait pas de

proches parens probablement au sixième degré (1). La veuve qui se remariait, et qui n'avait pas de parens avant le sixième degré, faisait payer par sa famille le *reippus*, amende pour le deuil qu'elle enfreignait : cette somme revenait au fisc (2). Si un homme renonçait à sa famille, tout ce qu'il laissait et son Werygild tout entier, s'il était tué, revenaient au roi : cet homme, comme nous l'avons vu, par le fait même de sa renon ciation, s'était placé sous la tutelle royale (3).

Clovis partagea ses biens entre ses enfans d'après la coutume des autres Saliens : partage que l'on a tort de confondre avec une division des biens de la couronne, d'après les idées romaines. L'Etat, propriété commune de l'armée conquérante et non du roi seul, demeurait un et indivisible. Les féaux convinrent entre eux qu'ils se diviseraient en quatre corps d'armée, soumis à l'autorité des quatre fils de Clovis. Ces quatre armées devinrent en quelque sorte quatre nations distinctes, et ce fut une source féconde de divisions intestines. Ce fut d'accord avec les féaux que Clovis forma cet arrangement ; car il n'aurait pu léguer à ses enfans les gens de sa suite, comme on dispose d'une propriété particulière. Les mœurs de sa nation lui dictaient sa conduite.

Ce fut aussi de l'aveu de ses féaux, que Pippin, ou, comme l'appellent les historiens français, Pepin

(1) Lex sal. tit. 65. § II.
(2) Ibid. tit. 47.
(3) Ibid. tit. 63.

divisa l'*État* entre ses fils Carl et Carloman. Il y avait alors long-temps que les Mals légitimes avaient disparu, remplacés par les conciles ou parlemens de féaux convoqués annuellement et réunis dans les Champs de Mars ou de Mai. Ces équivalens féodaux des Mals légitimes avaient toutefois des formes et des dispositions très-différentes. Ce n'était plus la foule du peuple souverain qui s'y pressait, mais bien les hommes assez puissans pour y comparaître en personne, et surtout les évêques, dont la voix y fut prépondérante.

Jadis il n'existait pas non plus de crimes envers la majesté royale, majesté qui n'existait pas aux yeux du Germain. La loi eût puni le meurtre d'un roi, mais seulement comme le meurtre d'un autre homme. Dans les antiques législations il n'était pas question du Werygild royal, parce que, dans le cours ordinaire des choses, un pareil crime ne se supposait pas. Mais le résultat de la conquête fut de faire dominer de plus en plus l'idée de majesté impériale, établie par la loi romaine. L'idée plus vénérable et plus sacrée encore de la royauté juive, conférée par les évêques, vint encore s'y joindre, lorsque pour la première fois l'huile sainte coula sur le front de Pippin. Ce fut ainsi que la félonie du bénéficiaire envers son bienfaiteur, considérée comme offense envers le suzerain, acquit de plus en plus le caractère d'une trahison envers la majesté royale.

Le roi devait, comme tout autre chef de famille salienne, défendre et protéger les siens contre toute

espèce d'attaque. La tutelle devenant plus nombreuse et plus considérable de jour en jour, le patronage royal s'étendit. Parmi les Ripuaires, une charte d'affranchissement attestait l'acte par lequel le Lite perdait ce titre, et le serf était délivré de l'esclavage de la glèbe. De là le nom de Chartularius donné à l'affranchi. Il fallait à cet affranchi, à ce Chartularius, un protecteur, sans quoi, il tombait nécessairement sous la protection et la tutelle royale. Le nombre de ces affranchis s'accrut d'une manière extraordinaire. Un autre mode d'affranchissement très-ancien, plus spécialement employé parmi les Saliens, s'effectuait au Mal légitime, en présence du roi. Alors l'affranchi, qui se nommait l'homme du denier (*homo denarialis*), parce que l'acceptation d'un denier était la forme symbolique de son affranchissement, tombait nécessairement sous la protection royale, et à cause de cette protection du roi, son Werygild revenait au monarque. Enfin ce qui acheva de fixer sa position et de le constituer décidément souverain vis-à-vis d'un nouveau peuple de sujets, ce fut le Mundium, ou patronage germanique exercé par lui sur une foule d'hommes de conditions et d'espèces différentes. Si les Mérovingiens s'éclipsèrent dans la nullité, les Carlovingiens surent profiter de tous les avantages que leur offrit la royauté nouvelle.

§ II.

De la noblesse de race germanique et de la noblesse des Romains depuis la conquête.

De longues discussions se sont élevées pour savoir s'il y avait une noblesse germanique. Le peuple entier, en sa qualité de souverain, constituait une aristocratie armée : ces *Wehren*, ces guerriers aux armes défensives, devenant en temps de guerre *Gehren*, guerriers aux armes offensives, composaient une Arimannie d'honneur, laquelle se changeait elle-même en Heermannie de guerre. Dans ce sens on ne peut reconnaître de noblesse spéciale parmi les Germains : le seul titre de Germain, comme celui de Kshatrya dans l'Inde, impliquait noblesse. Cependant, parmi ces guerriers, ces nobles, s'élevaient des races spécialement illustres, héritières d'un antique sacerdoce, et qui s'en étant approprié les droits, accrurent ainsi leur importance.

Si nous examinons de près les institutions germaniques, nous y voyons un peuple de Lites, appartenant aussi à une origine tudesque, peuple agricole, opprimé presque partout, et qui lui-même, dans les lieux où cette oppression est moins cruelle, accable à son tour un autre peuple de serfs. Parmi les Frisons, ces Lites portent encore des armes indépendantes. Ils ont entre eux le droit de guerre, de

Faïda. Partout il y a au moins une portion des Lites qui armés au nom et pour la défense des Germains leurs maîtres, les suivent à la guerre. Nous voyons les Thuringiens devenir Lites des Saxons à une époque déjà historique. S'il y eut dans quelques localités des Lites de race belge, celtique, ou slavonne, ils n'en furent pas moins, en majeure partie, Germains d'origine. Il est impossible de ne pas reconnaître là une ancienne révolution qui, en Germanie comme dans les Gaules, fit prédominer, au-dessus des autres tribus primitives, subdivisions de la race de Teut, une seule tribu, la caste guerrière, la nation des guerriers.

L'ancienne nation agricole fut opprimée, et le peuple sacerdotal disparut : ainsi s'explique l'absence d'un sacerdoce indépendant parmi les Germains, sacerdoce dont les Scandinaves ont conservé la tradition. L'armée, le peuple militaire, se constitua seule nation souveraine, comme cela était arrivé parmi les Etrusques, les Gaulois, les Achéens, les Doriens ; les plus illustres races se revêtirent des insignes du sacerdoce. On retrouve parmi toutes les nations guerrières de la haute antiquité de telles races héroïques, qui entretenaient dans leurs cours des bardes pour chanter leurs exploits et conserver leur généalogie. La conservation des nombreuses généalogies scandinaves est un exemple frappant de cette habitude germanique. Ainsi se sont conservées les généalogies des Balthes, des Amales, des Mérovingiens, des Wodenungs saxons, de plusieurs races, bavaroises, lombardes thuringiennes, alamanniques, frisonnes. Dans telle contrée, c'est

une tribu prépondérante qui a éclipsé et absorbé le reste des races rivales ; dans telle autre, les races diverses se sont maintenues soit en état de rivalité, soit en état de parenté, au moyen des alliances. Clartés historiques auxquelles, par une singularité remarquable, Luden, l'un des écrivains les plus sagaces de l'Allemagne, a fermé les yeux ; seulement on ne doit pas y voir comme Eichhorn une noblesse à privilèges.

Tacite parle des princes germains, *principes*. Ils délibéraient entre eux, composaient une espèce de sénat, de pontificat militaire ; c'était de leur commun accord que dépendaient les décisions sur des matières d'importance secondaire. Quant à la souveraineté, elle résidait dans le Mal légitime, assemblée de la nation armée. C'était toujours des rangs des princes que l'on tirait les officiers et les magistrats, bien que ces nobles par excellence n'eussent aucun privilège quant à la suite des féaux qui pouvaient les accompagner ; que nul droit particulier ne leur réservât les premiers offices de la magistrature et de l'armée (offices dont nous circonscrivons le sens et l'étendue dans le sens des institutions germaniques) ; qu'ils n'eussent aucune prérogative de tutelle sur les personnes non libres, tutelle que les rois francs s'arrogèrent plus tard. Leur richesse, leur influence, leur considération, les environnèrent d'une troupe nombreuse de féaux. Tacite distingue ceux auxquels il donne ce nom de princes et ceux qu'il nomme rois. Les princes c'étaient les Graphions dont nous avons parlé plus haut ; on les appel-

lait aussi Asegas ou juges. On pouvait naître dans les rangs de ces hommes, qui fournissaient ordinairement des princes, des Asegas, des Graphions; mais jamais on ne naissait prince, Asega, Graphion. Ces termes indiquent, comme nous l'avons déjà dit, des fonctions différentes remplies par le même titulaire, en sa triple qualité de guerrier, de juge et d'homme politique. Cependant la naissance dans une famille illustre supposait une future initiation dans le sacerdoce national, initiation qui rendait apte aux fonctions publiques. Il est vrai que tout Germain, tout homme libre était pontife, mais seulement dans sa propre famille. Au contraire, le prince, l'Asega, le Graphion étaient pontifes de dix familles ou de cent familles, ou de toutes celles qui composaient le Gau de la nation entière. Ce n'était jamais dans leur propre naissance que ces grands trouvaient la racine de leur pouvoir; mais dans l'élection populaire, qui les faisait princes, Graphions, Asegas, chefs de dix, de cent, de plusieurs centaines de familles. La nation qui leur conférait le rang qu'ils occupaient, se maintenait, en qualité de caste militaire, dans une situation infiniment plus élevée que le peuple romain, qu'une caste patricienne tenait en échec.

Chacun des Mals, soit présidé dans le Gau par un Graphion principal, soit présidé dans la centène et la décanie par un graphion secondaire, était un temple inauguré par la religion, un *Hara*. Seule la religion conférait le droit de *bannition* dans la paix, droit de contraindre le coupable, et la faculté d'infliger des pu-

nitions corporelles en temps de guerre pour maintenir la discipline. Il est probable que le sacerdoce se concentrait dans un petit nombre de familles particulièrement puissantes : ce sont celles que Tacite appelle *nobiles* : ce sont là ces familles qui fournissaient les princes, Graphions, Asegas. Ce grand historien oppose partout à l'*ingenuitas*, qualité de peuple libre, la *nobilitas*, illustration de quelques familles : l'ingénu naissait de parens libres, mais moins opulens que le noble, fils de parens d'une race célèbre. Ce ne sont point là des classes sociales, des rangs distincts : ce sont des membres égaux d'une nation militaire, que l'illustration de quelques faits d'armes détache glorieusement et fait remarquer au milieu de l'orgueil des armes nationales. Etre noble, c'était être illustre, riche et puissant. On nommait ces nobles Adelings, *Adalingi*, et les ingénus *Frilingi* : ces derniers étaient les simples hommes libres. *Ling*, en langue germanique, comme *Linga* en sanskrit, indique la descendance, la dérivation. *Adal* vient de *Od*, propriété, richesse, puissance, réunion de toutes ces qualités concentrées sur le même objet. Il n'y avait jamais mésalliance entre les nobles et les ingénus. Depuis l'époque de Théodoric, fondateur d'un nouveau système, les familles royales des Francs, des Goths, des Thuringiens, s'entremarièrent : les familles royales des Saxons d'Angleterre furent affiliées à ce système qui devint la base d'un droit public européen, sauve-garde des trônes et des empires.

Il était naturel que les hommes nés de race illustre

fussent fiers de leur origine, et que cette fierté fût extrême. L'orgueil était inhérent à la nation germanique elle-même. Toutes les familles puissantes nourrissaient des bardes qui chantaient leur gloire. L'analogie des institutions scandinaves; les traces conservées dans les croyances et dans les poésies du moyen-âge; l'observation des phénomènes du même genre chez d'autres peuples, semblables quant à leur organisation militaire au peuple germanique : toutes ces circonstances réunies concourent à prouver que les familles nobles s'unissaient entre elles pour former un Mal sacerdotal particulier, une *Gilde*, association dont le type était la cour des dieux. On y célébrait des repas et des mystères. Parmi les Celtes et les Germains, le christianisme, métamorphosant ensuite ces institutions, en a fait les tables rondes de nos romanciers. La poésie s'est jouée autour des vénérables personnages d'Artus et de Charlemagne. Les grands et les féaux, associés à leurs mystères, environnaient cette table du festin : peut-être était-ce dans ces assemblées particulières que l'on se préparait avant de se rendre sur les hauts lieux, au Mallobergus, où la tribu se réunissait pour former le Mal du Gau ou de la centène. Sur le *Mallobergus* le peuple célébrait ses repas et ses sacrifices avant d'en venir aux délibérations communes. Le même caractère se retrouve avec des nuances diverses dans plusieurs institutions de l'Irlande et du pays de Galles. Au reste, de semblables communions religieuses et politiques avaient aussi eu lieu dans les temps héroïques des Latins et des Hellènes.

La tribu mérovingienne paraît, comme nous en avons déjà fait l'observation, avoir anéanti ou absorbé les races rivales dans des guerres intestines, auxquelles Clovis sut mettre un terme. Ce qui restait des vaincus entrait *in truste dominicâ*, dans la fidélité du prince, sous le titre d'*Antrustions*. Ainsi les Graphions nationaux devinrent Graphions royaux. L'amende, la valeur de la composition payée par ces Antrustions placés sous la fidélité, *Trust*, *Treue*, *Truth*, du seigneur, était, comme celle des chambellans royaux (1), de six cents sous d'or. Ils juraient au roi une fidélité, une obéissance spéciale, surtout dans les commencemens d'un nouveau règne. Ainsi ils étaient placés sous la garantie et la protection du roi. Le mot *Trust*, d'où le titre de ces hommes est dérivé, paraît avoir eu une signification très-étendue, originairement sacerdotale. Les *Drostes* des Saxons, les *Drottar* des Scandinaves, apparaissent dans le sacerdoce d'Odin ou Wodan, chef des guerriers.

Les Antrustions (comtes et autres) pouvaient, chez les Saliens, se servir de cojurans pour repousser toute espèce d'attaque. Par une sorte de droit spécial, l'Antrustion, alors même qu'il était accusateur, devait faire appuyer sa plainte par des cojurans, dont le nombre égalait la moitié du nombre des cojurans de l'accusé, nombre proportionné lui-même à la composition exigible (2). C'est, comme l'observe Rogge, une image

(1) Lex sal. tit. 44, chap. 4.
(2) Pactus l. sal. tit. 76, ch. 1.

du Faïda, image moins effacée que celle qui se trouve dans les autres lois germaniques. Comme la guerre privée, le Faïda se composait toujours de plusieurs personnes armées pour et contre; comme la plainte judiciaire n'était que le supplément et l'image de ce Faïda, l'accusateur ne devait pas se présenter isolé devant les juges.

Depuis la conquête, outre les Antrustions, membres de l'antique noblesse nationale tombée sous la vassalité du prince, il y eut une noblesse féodale, absolument sans illustration du côté de la naissance. C'étaient des affranchis, des évêques, des Romains, que la faveur royale recherchait, et qui prenaient le titre de *convives du roi* ou chambellans. Cette noblesse de cour, ces fonctions qu'on leur accordait leur assuraient une position respectable, sans leur donner l'illustration de la naissance. Le roi ne pouvait créer un seul Germain; mais il pouvait à son gré s'entourer de féaux de nations diverses, soit libres, soit affranchis. Le pouvoir qu'il conférait en nommant ces féaux à de grands offices, en multipliant ses dons, en accordant des bénéfices, ne faisait pas du Lite romain l'égal du Germain: mais le laps du temps finit par effacer ces différences. On peut présumer que la race conquérante ne voyait pas sans peine une race étrangère ou vaincue s'entourer de puissance, avoir sa noblesse, ses offices civils et militaires, ses titres, ses honneurs et ses rangs. Cependant, comme le roi, en composant sa cour, en s'environnant d'autant de féaux, de soldats et de chefs qu'il lui plaisait, ne faisait qu'user d'un

incontestable droit; comme il lui était permis d'employer tous les officiers que le service exigeait et qu'il avait le moyen d'entretenir, personne ne pouvait se révolter contre lui. On n'avait pas de plainte à porter à ce sujet; et autant le Germain était jaloux des privilèges que son droit lui assurait, autant il était peu disposé à empiéter sur les droits d'autrui. Si le roi eût essayé d'introduire dans les communautés germaniques, dans l'enceinte des assemblées publiques ou privées, les parvenus qu'il comblait d'honneurs, un tel attentat contre l'indépendance germaine eût été vivement repoussé.

Toute l'administration romaine fut conservée dans les Gaules. Les Francs n'entendaient rien à cette administration; il fallut que des Romains s'en chargeassent. Déjà ils avaient exercé dans les provinces les droits impériaux; ils furent conservés comme indispensables. On vit de ces officiers restés tributaires, occuper les plus grands emplois, être ministres et ne pas cesser d'être esclaves. C'étaient des Lites à conditions inégales. Cependant on simplifia les systèmes administratifs qui dataient de Constantin, c'est-à-dire d'une époque où l'administration militaire avait été séparée de l'administration civile. Parmi les anciens Romains, quand la nation avait été l'armée, rien n'avait séparé, dans l'origine, les fonctions militaires des fonctions civiles. Les institutions germaniques influèrent en les modifiant sur les institutions administratives des Romains. Déjà sous les fils de Clovis, les emplois auxquels le titre romain est resté, sont plus latins de nom que de fait. Le *Dux* romain, qui avait été infé-

rieur au *Comes*, prit le pas sur ce dernier et alla insensiblement se confondre avec le *Heretog* germain. De même on vit s'identifier le *Comes* et le *Graphio*. Les Romains cessèrent d'être préposés aux Romains d'une manière spéciale. En revanche, on reçut dans la communauté germanique plus d'un Graphion, plus d'un Sachibaron de race romaine, affranchis au Mal légitime. Ces nouveaux associés n'étaient admis toutefois que sous la condition expresse de ne représenter que moitié de la valeur morale du Graphio, du Sachibaron de race germaine ; de ne payer et de ne recevoir que moitié du Werygild ordinaire pour la composition. Le *Dux* et le *Comes* finirent par se confondre dans le Heretog et le Graphion : premier pas vers la fusion des deux noblesses dont la complète coalescence ne s'opéra toutefois qu'avec une extrême lenteur. Ce qu'il y avait de latin dans ces personnages devint germain; ce qu'ils avaient de germanique ne devint jamais latin. La civilisation romaine disparut tout-à-fait des Gaules. Quelques formes extérieures surent très-bien se conserver, mais l'esprit fut anéanti; ce fut au huitième siècle que s'acheva la fusion du *Dux* ou Heretog avec le *Comes* ou le Graphion.

Nous venons de voir les Romains, autrefois décurions des cités gauloises, du moins en partie, devenir convives du roi. Vassaux non libres, ils ne tardèrent pas à s'organiser en une espèce de hiérarchie de cour et de fonctionnaires, tout en recevant cependant une empreinte féodale. Le roi, dans son cabinet secret, fut obligé, pour administrer les affaires romaines, d'avoir

recours à une sorte de ministère, qui contraste avec l'autorité des maires du palais, chefs que les féaux germaniques élisaient dans leurs propres rangs pour veiller à l'administration de leurs affaires. Ces employés d'origine romaine formèrent à la cour du roi une espèce de conseil intime, en même temps qu'au sein de sa cour germanique ils composaient une hiérarchie sur le modèle de la cour de Byzance. Rois, et Francs, se trouvèrent flattés du nouvel ordre de choses. Par politique autant que par orgueil, Clovis brigua auprès de l'empereur Anastase le titre de patrice et de consul, et s'en revêtit avec la plus grande solennité possible. C'était à la fois imposer aux Romains et flatter leurs habitudes ; beaucoup d'autres princes germaniques lui avaient donné cet exemple depuis les règnes d'Odoacre et du grand Théodoric.

On voit le *major domûs*, l'homme de confiance, tiré des rangs des fidèles germaniques et choisi par eux, dominateur germanique de la cour des rois, administrateur du fisc de la conquête, se revêtir par la suite des temps de la majesté d'un maire du palais, cumulant entre ses mains toute la puissance, présidant à la fois aux intérêts des conquérans et à ceux des Romains. C'est le plus grand personnage de l'Etat après le roi, qu'il finit par éclipser. Nous parlerons de sa position plus en détail lorsque nous traiterons de l'organisation des féaux, qui se constituèrent, dans la cour même de leur souverain, une hiérarchie germanique. Là s'ennoblissent les fonctions de sénéchal, de maréchal, et d'autres employés domestiques, tirés

dans l'origine des rangs de Lites dans chaque grande maison germanique, et remplacés par des féaux, à mesure que le maire du palais, environné d'une cour de féaux, s'élevait progressivement.

On distinguait parmi les officiers originairement de race romaine, le *Referendarius*, qui, recevant les rapports des provinces, les plaçait devant les yeux du roi et de son conseil intime, faisait rédiger les résolutions prises dans ce conseil et apposait le sceau royal aux commissions envoyées dans les provinces. Cet officier, préposé à la chancellerie royale, fut ensuite constamment un ecclésiastique qui prit le titre d'*Apocrisiarius*, d'*Archicapellanus*. Il remplissait les fonctions du *Magister officiorum* parmi les Romains : sous ses ordres travaillaient les *cancellarii* et les *notarii*.

Le comte du palais, *comes palatii*, remplissait à la cour romaine du roi, au tribunal suprême de la cour, les fonctions du *quæstor sacri palatii* parmi les Romains. Son office ne fit qu'un dans la suite avec celui du Graphio germanique, présidant le Mal des seigneurs de la cour. Ce Graphio, d'après la législation domestique des Germains, exerçait aussi un droit de juridiction absolue sur les serfs et les Lites de la maison royale, qui dans leurs querelles intérieures ne formaient entre eux de communauté d'aucune espèce, et qui par conséquent, d'après les idées germaniques, ne pouvaient trouver de garantie que dans la protection de leur maître.

Le *Cubicularius* n'était pas, dans le sens réel du mot, un officier d'Etat, comme le *Referendarius* qui réunis-

sait dans sa personne tous les ministères, du moins sous le rapport de l'administration et du gouvernement. Ce *Cubicularius* n'administrait que les biens personnels du roi. Son office devint tout-à-fait germanique. C'était d'accord avec lui que la reine, en qualité de *mère de famille*, de *ménagère* (expression domestique, la seule qui convienne aux temps et aux hommes), surveillait tous les intérêts matériels de la demeure royale. Le *Cubicularius* travaillait avec la reine, pour me servir du terme moderne. Ensuite on le voit se montrer sous le nom de *Camerarius*, Kammerer, maître des finances de la maison royale. Ses fonctions correspondaient à celles du *Præpositus sacri cubiculi*, qui unissait les affaires du *Comes sacrarum largitionum* et du *Comes rerum privatarum*.

Ces grands fonctionnaires de l'Etat romain prenaient de plus en plus un caractère germanique ; c'est-à-dire qu'ils se chargeaient d'une surveillance suprême sur la partie dépendante de la maison royale. Le maire du palais, au contraire, avait plus spécialement affaire avec la cour et l'armée des féaux. C'étaient de véritables officiers d'Etat, de vrais ministres. Dans la suite, ce sont surtout le *Cubicularius* et le *Referendarius* qui entrent comme membres nécessaires dans le conseil d'Etat du roi. Le prince n'y appelait les autres officiers, qu'en tant qu'il jugeait leur présence nécessaire.

Sous Clovis même, on vit s'établir, comme à Byzance, un véritable clergé de la cour, qui devint encore plus prépondérant sous ses successeurs. Cette institution était-elle conforme au génie du christianisme? Quand

même on résoudrait cette question négativement, la nécessité, l'esprit du temps servirait d'excuse à cette faute. Les rois barbares, du temps du paganisme, s'étaient entourés de rits et d'initiations religieuses particulières : les souverains de Byzance brillaient d'une splendeur trop asiatique pour se plier sous la loi commune. Comme ils refusaient d'aller au-devant du christianisme, il fallait que le christianisme allât au devant d'eux. Saint-Ambroise pensait autrement : mais aussi avait-il affaire à Théodose. Les Césars n'avaient pas perdu tout souvenir de cette antique apothéose qui les plaçait au rang des Dieux, de leur dignité de sacrificateurs et de pontifes. Nous avons vu comment le chapelain de la cour, l'*archicapellanus* parvint à posséder, chez les Francs, le poste élevé de référendaire. C'était le premier pas vers une noblesse ecclésiastique, qui certainement était fort contraire aux principes de la hiérarchie et au génie de l'Eglise.

Disons un mot de la noblesse nouvelle qui s'organisa parmi les nations germaniques, que l'épée des Francs avait assujettie. Cette noblesse nouvelle tient en quelque sorte le milieu entre une noblesse seigneuriale des vassaux de la cour franque, et une noblesse de fonctionnaires romains inféodés au service du chef des Francs.

Les conquérans traitèrent assez mal les Thuringiens et les Alamans. Ces derniers devinrent tributaires des vainqueurs, mais gardèrent cependant une attitude moins déshonorante aux yeux germaniques que les Romains vaincus. La noblesse des races antiques, en-

tra dans la féalité du roi franc, et ne tarda pas à se trouver confondue avec les vainqueurs. Les Bourguignons obtinrent de bonne heure des conditions comparativement fort douces.

En Bavière, les Francs conservèrent la race originelle des ducs de cette contrée. Ils n'exterminèrent pas la noblesse de ce pays; les antiques noms de races se sont perpétués jusqu'à nous. Le duc bavarois devint l'Antrustion libre du roi des Francs. La même chose arriva à cette race de princes qui gouverna les Alamans établis des deux côtés du Rhin. M. Léo a publié un traité sur les ducs de l'époque carlovingienne, considérés dans leur fusion momentanée avec les *missi Dominici*; nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer nos lecteurs à cet ouvrage.

La suite au numéro prochain.

POÉSIE.

LES NIBELUNGEN*.

(*Suite.*)

Le lecteur a été témoin du double hyménée de Kriemhilt et de Brunhilt, mariées, la première à Sigfrid, la seconde à Gunther. Le poète marche ; sa narration s'avance d'un pas rapide et martial. Vous le suivez ; et il vous semble qu'une longue avenue s'ouvre devant vous, portique redoutable et voluptueux, voûte d'acier, formée de glaives qui se croisent, toute jonchée de myrtes et de lauriers teints de sang. Une teinte lugubre fait le fonds de la scène et la remplit de terreur ; par intervalles des chants de joie frappent votre oreille, et le contraste vous fait tressaillir. C'est ainsi que dans la forêt magique, on ne voit s'enlacer que le fer et l'airain, on ne voit croître que des lances, dont le fer sanglant porte des roses, et sert d'appui au ramier qui roucoule son doux gémissement.

Sigfrid annonce aux guerriers de sa suite qu'il va

(*) Voyez le *Catholique* du mois de février 1828.

partir. Kriemhilt veut auparavant que ses frères partagent avec elle une portion du territoire, trait de caractère qui étonne et afflige son époux. Les trois rois et frères offrent leur service au héros, et consentent à partager : ainsi nulle dispute ne s'élève entre les frères et la sœur; Sigfrid s'en réjouit, mais refuse de profiter de leur offre. Kriemhilt insiste. « Si vous ne voulez « pas prendre part à mon héritage, dit-elle, si votre « fierté vous le fait refuser, sachez que moi, je ne me « priverai pas si aisément du glaive de mes Bourgui- « gnons. Tout puissant que vous soyez, ô roi, vous aime- « rez à vous voir entouré de leur troupe superbe. » Kriemhilt reçut pour sa part mille guerriers fidèles, qui lui servirent d'escorte. Elle voulut en outre amener Hagen et ses parens. Mais ce héros, dont le sombre génie semble personnifier la fatalité vivante dans ce poëme, se sentit saisir d'une colère furieuse. Il refusa d'accompagner Kriemhilt, et resta chez les rois. Cependant le jour de la séparation arriva; les parens des guerriers qui accompagnaient Kriemhilt, les reconduisirent pendant un certain temps. Les rois avaient fait préparer de distance à distance des lieux de repos où les jeunes époux s'arrêtèrent et trouvèrent un excellent gîte. Sigfrid fit annoncer à son père et à sa mère son arrivée et celle de sa femme, par des messagers dont la course rapide le devança.

Le vieux roi Sigmund, ivre du plaisir qu'il se promettait de contempler les traits de sa bru, avait résolu de céder à son fils le pouvoir suprême, le jour où Kriemhilt serait couronnée. Sigelind, femme

de Sigemund, fit de magnifiques présens aux messagers qui lui avaient appris cette nouvelle heureuse, et donna ensuite ses soins à ce que la pompe la plus magnifique régnât dans sa cour à l'occasion de l'arrivée de Sigfrid. Toute la suite de Sigmund alla à la rencontre des époux. Sigelind se mit en route elle-même, et passa une journée dans ce voyage, afin de voir plus tôt Kriemhilt. Dans le poëme, la scène de réception respire le génie de la plus haute et de la plus grandiose antiquité. Le tableau de l'acceuil fait à Brunhilt chez les Bourguignons a quelque chose de moins touchant, de moins naïf, de moins profondément *maternel*.

Sigmund cède la couronne à Sigfrid, en présence de son peuple, de ses amis et de ses fidèles : Sigfrid possède ainsi le territoire et le droit de tenir les cours de justice. Dix années s'écoulent. Sigfrid règne, sévère et juste. Sa femme alors lui donne un fils, sujet de joie pour ses amis et sa famille : on l'appelle du nom de son oncle maternel, Gunther; « nom « dont il ne pouvait rougir, dit le poète. Heureux « s'il eût pu jamais égaler les exploits de ses parens! »

Sigelind, la vieille reine, meurt, et tout l'empire domestique tombe entre les mains de Kriemhilt. Cependant Brunhilt de son côté a donné le jour à un fils qu'on a nommé Sigfrid, et auquel Gunther choisit les maîtres les plus célèbres et les plus habiles. Continuons à traduire sinon l'ensemble du poëme, du moins les passages les plus nécessaires pour en faire ressortir le génie.

« La femme de Gunther ne cessait pas de penser ainsi : « d'où vient que Kriemhilt a une démarche si majestueuse et un air si hautain ? Son époux Sigfrid n'est-il pas le serviteur du mien ? Voilà bien des années qu'il ne nous a rendu aucun service. »

« Ce chagrin dévorait son cœur de la manière la plus secrète et la plus profonde. Elle était toujours inquiète de savoir pourquoi Sigfrid restait indépendant et éloigné d'elle. Elle eût voulu que le pays de Sigfrid lui eût envoyé des hommes et rendu des hommages. Pourquoi rien de ce qu'elle se promettait sous ce rapport n'était-il arrivé ? C'est de quoi elle désirait vivement s'éclaircir.

« Elle essaya donc d'apprendre du roi Gunther s'il lui serait permis de revoir encore Kriemhilt. « Sa présence, disait-elle à demi-voix, me ferait grand plaisir. » Mais son seigneur, son maître trouve cette affaire très-épineuse.

« Et comment les amener dans ce pays, dit le roi puissant ? Ils sont trop loin d'ici ; je n'ose les prier ; nous ne réussirons pas. » La reine orgueilleuse répondit : « L'homme lige, tout riche qu'il soit, doit obéir quand le maître ordonne. » Gunther sourit ; quelque fréquens que fussent les regards d'amour qu'il jetait sur Brunhilt, il n'espérait plus faire de Sigfrid son serviteur.

« Noble et cher seigneur, lui dit-elle, accorde-moi ce que je te demande ; aide-moi : fais que Sigfrid et ta sœur viennent dans ce pays ; rien ne pourrait m'être plus agréable. Quand je pense à la modestie de ta sœur,

à sa bravoure, modérée par sa douceur gracieuse, mon cœur est vivement touché. Ah! que nous étions heureuses et bien placées le jour où je devins ta femme. Certes, le valeureux Sigfrid peut se glorifier d'un tel amour. »

« Elle insista tant, que le roi finit par dire: « *Jamais hôtes ne me seront plus chers*. Il n'est pas nécessaire de me prier beaucoup. Je leur députerai des messagers, qui les inviteront à venir nous voir. » « Instruisez-moi, « reprit la reine, du jour où cette invitation leur sera « envoyée; faites-moi connaître aussi les hommes que « vous leur enverrez. »

« Cela sera, dit le roi. » Il fit venir près de lui trente de ses hommes fidèles, que Brunhilt para de vêtemens splendides. Gunther leur donna les ordres suivans: « Vous direz publiquement de ma part au formidable Sigfrid et à son épouse, que personne au monde ne leur veut plus de bien que moi. Priez-les de venir nous rendre visite; nous leur en saurons le meilleur gré, moi et Kriemhilt ma femme. Dites au roi Sigmund, que nous avons pour lui, ainsi que la reine, le plus grand et le plus profond respect. Dites encore à ma sœur que je la prie de ne pas oublier de se montrer à nos fêtes.

« Brunhilt, la reine Ute et les femmes de leur suite, firent parvenir aux femmes et aux hommes du pays de Sigfrid les salutations les plus empressées. Les guerriers, environnés d'une brillante escorte, se mirent en marche. Trois semaines s'écoulèrent, le fort des Nibelungen parut à leurs yeux. Le roi était dans la marche

de Norvenich. Chevaux et gens étaient harassés des fatigues du voyage.

« Bientôt Kriemhilt et Sigfrid apprirent que des guerriers, revêtus du costume bourguignon, avaient paru sur leurs terres. Elle s'élança de la couche où elle venait de goûter un léger repos, et ordonna à l'une de ses suivantes de s'approcher de l'embrasure d'une croisée. La suivante aperçut dans la cour le vaillant Gere avec ses compagnons d'armes.

« Voyez-vous, dit Kriemhilt au roi, ceux que mon frère envoie et qui entourent le puissant Gere? » Sigfrid répliqua: « Qu'ils soient les bienvenus. » Les courtisans vinrent en foule, et adressèrent aux envoyés les paroles les plus bienveillantes.

« Sigfrid se tint debout avec sa femme pour recevoir Gere et ses compagnons. On offrit un siège à l'opulent Gere. « Permettez qu'avant de nous asseoir, nous nous acquittions de notre message. Nous resterons debout, tout fatigués que nous soyons. Gunther et Brunhilt se portent bien : Ute ma souveraine, et votre mère, Giselher le jeune, ainsi que Gernot, vous envoient leurs salutations. Ce sont vos bons parens ; ils nous envoient ici, dans la terre des Francs, pour vous offrir leurs services. » — « Que le ciel les récompense, s'écria Sigfrid ; j'ai confiance en eux, comme en de vrais amis. Leur sœur, mon épouse, partage mes sentimens. Comment se portent nos amis si chers? répondez-moi. Quelqu'un, depuis mon départ, les aurait-il offensés ? L'offenseur éprouverait la vengeance de mon bras. »

« Le margrave Gere répliqua aussitôt : « Ils se trouvent heureux ; leur santé est bonne et leur ame joyeuse. Ils vous invitent à de grandes fêtes. Veuillez en croire mes paroles ; leur cœur n'aspire qu'à vous embrasser. Ils supplient aussi ma noble dame de venir les voir avant la fin de l'hiver. » — « Cela est difficile, s'écria Sigfrid. » Gere continua : « Votre mère Ute vous supplie de ne pas lui refuser sa demande ; Gernot et Giselher se plaignent chaque jour de votre éloignement. Déjà Brunhilt ma souveraine et toutes les femmes de sa suite, se réjouissent dans leur ame. » Kriemhilt tressaillit de plaisir en entendant ces mots.

« Gere, leur parent, prit un siège et s'assit par ordre du roi. Sigfrid ordonna que l'on versât le vin à ses hôtes. Le vieux roi lui-même, Sigmund s'avança, et dit aux guerriers d'un ton plein d'amitié : « Hommes de « Gunther, soyez les bienvenus. On aurait dû vous voir « plus souvent ici depuis que Sigfrid mon fils a obtenu « la main de Kriemhilt. »

« Nous reviendrons volontiers, si vous en avez le désir. » Ensuite on leur servit un repas splendide. On les traita pendant neuf jours entiers, et ils commencèrent à se plaindre légèrement de ce qu'on ne les congédiait pas encore. Sigfrid avait appelé près de lui ses fidèles. « Quel conseil me donnez-vous ? Irai-je à Worms ? Gunther mon ami m'a envoyé chercher pour que j'assiste à une fête ; je le désire ; mais son pays est si loin. Il demande aussi que Kriemhilt m'accompagne. Amis, donnez-moi conseil. Ma main serait toujours à leur service,

s'il me fallait marcher pour les seconder contre trente peuplades. »

« Si ce voyage vous plaît, répondirent les guerriers, si cette fête vous attire, partez avec mille guerriers, allez chez les Bourguignons et paraissez avec honneur dans leur pays. » Le vieux Sigmund de s'écrier alors : « Si vous ne dédaignez pas mon secours, je me mettrai à la tête de cent hommes d'armes, et je vous accompagnerai. » — « O mon père vénéré! quelle joie je ressens de savoir que vous voulez venir avec nous! Douze jours me suffiront pour mes préparatifs. » On prépara les coursiers ainsi que les vêtemens de ceux qui voulaient composer l'escorte.

« Le roi congédia ensuite les hommes de Gunther, auquel il fit dire que bientôt il l'irait trouver. On couvrit d'ornemens brillans les hommes et les femmes qui devaient être du voyage. Gere arriva en Bourgogne, lui et ses compagnons descendirent de leurs coursiers devant le palais du roi; jeunes et vieux les entouraient, et leur demandaient ce qu'il y avait de nouveau. Gere écartant la foule : « Lorsque j'aurai instruit le roi de mon message, vous en aurez connaissance. » Gunther s'élança de son siège, Brunhilt remercia les envoyés de leur prompt retour. « Comment se porte Sigfrid, mon ami? demanda Gunther. »

« La joie a coloré ses joues, ainsi que celles de votre sœur, répondit Gere; jamais paroles plus douces que celles que je suis chargé de vous transmettre, ne furent portées d'un parent à un autre. » — « Dites-nous, reprit

la fière Brunhilt, en s'adressant à Gere, Kriemhilt vient-elle ici? Son beau corps se pare-t-il encore de cette majesté hautaine qui l'embellissait jadis. » — Gere le héros répondit : « Elle vient. »

« Ute fit appeler les messagers, et témoigna par ses questions le plaisir qu'elle avait à entendre les nouvelles qu'ils avaient à lui donner. « Kriemhilt se porte-t-elle bien? » Gere lui dit comment il l'avait trouvée, et lui apprit qu'elle allait arriver. Lui et ses compagnons montrèrent avec orgueil les richesses que Sigfrid leur avait données. « Cela ne lui coûte presque rien, répondit Hagen. Son trésor ne s'épuiserait jamais, quand même sa vie se prolongerait éternellement : c'est l'or des Nibelungen qui se trouve sous sa main. Ah! si jamais cet or parvenait jusqu'au pays des Bourguignons.»

« Hunolt le vaillant, Sindolt le brave eurent mille ordres à donner aux cuisiniers, aux échansons. Ils firent placer des bancs, à la fois solides et éclatans. Ortwin les aida ; Gunther le remercia de ses soins. Runolt, chef des cuisines, mit un ordre admirable dans les rangs qui lui obéissaient. Combien de plats redevinrent polis et brillans; combien de vases se remplirent; combien de fois l'eau bouillit dans les vastes chaudrons!»

Arrêtons un moment le poète dans sa course simple, naïve, éloquente. Quel ami de la poésie haute ne se plairait à faire remarquer la dignité, la simplicité, la fière et noble ordonnance du poeme, et surtout ces

traits rapides et dramatiques qui enfoncent et gravent si profondément un caractère ; jamais on n'en trouva de plus vifs et de plus forts que ceux que l'auteur a semés dans le poëme des Nibelungen. Sous ce rapport l'ouvrage est réellement *dantesque*. C'est des personnages qu'il met en scène que l'on peut dire, « un seul mot vaut un homme, *a word*, *a man* (Shakspeare). » Sans doute l'ancien chef-d'œuvre germanique ne se fait pas remarquer par la souplesse, par l'élasticité du génie des Hellènes. S'il m'est permis de comparer à une œuvre de la nature inanimée, une œuvre de la nature vivante ; la course, l'élan du poète germain a quelque chose de plus ferme, de plus arrêté dans le *jarret*. Plus profond, plus moral dans le sens poétique du mot, il ne s'environne pas de cette belle nature, de cette atmosphère enchanteresse qui fait le charme éternel de l'épopée homérique. C'est l'Hercule dorique, auprès de l'Apollon du Belvédère ; Alcide conserve encore une sorte d'élégance et de grace, dans sa force gigantesque. L'éléphant quand il s'élance n'a rien de disgracieux. Chaque chose a sa proportion spéciale ; il faut l'atteindre sans la dépasser ; c'est ce que l'art exige de plus.

La physionomie de Brunhilt est surtout tracée de main de maître. Je ne sais quelle flamme secrète, sombre, mystérieuse, couve dans son ame, sans qu'elle puisse approfondir elle-même ses sentimens et ses pensées. Les personnages de Brunhilt et de Hagen sont ceux qui sont restés les plus profondément empreints de paganisme. Plus tard en comparant Brunhilt avec la

Brynhildur de l'Edda scandinave, et Hagen avec Högni, je développerai et j'éclaircirai cette donnée. Une infernale curiosité anime Brunhilt. La jalousie dort dans son cœur, mais elle a comme une secrète impression de la puissance de Sigfrid qui l'a subjuguée à son insu. Aussi voudrait-elle le voir subjugué à son tour, enchaîné à son service, reconnu publiquement son vassal. Elle le hait; peut-être cette haine cache-t-elle un penchant bizarre et profond. Sous le masque d'une jalousie qui lui rend Kriemhilt odieuse, c'est Sigfrid surtout qu'elle poursuit.

Au fond de l'ame de Hagen repose la haine seule, la haine dans toute son amertume, que nul mélange d'amour ne vient tempérer. Il n'a pas non plus de vanité. Hagen est le dédain personnifié. La soif de l'or le dévore. Le caractère de Brunhilt et celui de Hagen s'impreignent ainsi d'une double fatalité qui commence par détruire le bonheur de Sigfrid et finit par causer l'extermination des Bourguignons, que Hagen croit protéger et défendre.

Continuons: l'orage est prêt à éclater, et cependant le ciel paraît encore sans nuages. Pour la dernière fois, la flamme du bonheur va se montrer brillante sur cet horizon pur et éclatant. Brunhilt et Hagen ne se connaissent pas eux-mêmes; l'un, se méprenant sur ses propres pensées, croit encore aimer Sigfrid; l'autre se regarde encore comme l'amie de Kriemhilt. Bientôt cependant vont se révéler à leurs propres regards les secrets dangereux que leur sein renferme. Le crime, la fureur, la vengeance, cette Némésis enfin, qui sommeille au fond de leur être va s'éveiller avec toutes les

furies, et ne s'endormira plus. Accompagnons dans leur voyage Sigfrid et son épouse.

« On laissa dans la maison l'enfant de Sigfrid, fils de Kriemhilt : enfant qui ne devait plus revoir son père ni sa mère. Le vieux roi Sigmund, monté sur son coursier, les accompagna. Certes, il fût revenu sur ses pas, si une triste prévision lui eût fait deviner quelles suites devait avoir cette fête. Les messagers s'élancèrent sur les routes, et les annoncèrent. Une escorte nombreuse composée de la suite de la reine Ute, et des hommes de Gunther, alla au-devant d'eux. Ce dernier se hâta de se rendre près de Brunhilt qu'il trouva assise : « Vous devez recevoir, lui dit-il, l'épouse de Sigfrid, comme elle vous a accueillie vous-même à votre arrivée dans ce pays. » — « Volontiers : j'aime Kriemhilt. » — « Ils arriveront demain dès l'aurore. Il faut se hâter, et tout préparer pour les recevoir. »

« La superbe reine alla au-devant de ses hôtes. On eût dit que Kriemhilt avait fait à Brunhilt un accueil moins splendide. Sigfrid parut avec sa troupe, qui se déploya sur un champ immense ; tous les guerriers se pressaient l'un contre l'autre, et la poussière s'élevait en tourbillons. « Votre voyage remplit notre ame de bonheur, s'écria Gunther lorsqu'il aperçut Sigfrid et Sigmund son père. » L'honorable Sigmund répondit : « Mon cœur était avide de vous voir, depuis que mon fils Sigfrid est devenu votre ami. » — « Je ressens de la joie, répliqua Gunther, de ce que vos désirs soient accomplis. »

« Les deux reines s'approchèrent l'une de l'autre. Les guerriers aidèrent les femmes à descendre de leurs coursiers, et les déposèrent sur l'herbe fleurie. Il n'y eut personne qui restât oisif. Hommes et femmes des deux escortes se saluèrent en s'embrassant. On partit pour la ville. Hagen et Ortwin déployèrent ce qu'ils avaient de puissance, de zèle et d'activité. Ils donnèrent tous les ordres nécessaires pour que les hôtes fussent reçus d'une manière splendide. Devant les portes du palais, les boucliers résonnèrent. La foule était si pressée, la marche était si lente, que le roi et ses hôtes attendirent long-temps avant de pouvoir pénétrer dans leurs appartemens, obligés de s'arrêter aux portes, et de ralentir leurs pas. Le peuple eut le temps d'observer et d'admirer à loisir les riches fourrures suspendues aux selles des coursiers qui portaient les femmes. On vit Brunhilt jeter par intervalles les yeux sur Kriemhilt, dont la splendeur faisait pâlir l'or qui la couvrait.

« Les cris des serviteurs retentissaient dans la vaste enceinte de la cité. Gunther donna l'ordre à Dankwart, son maréchal, de les traiter avec le soin le plus particulier. Dankwart les logea convenablement. On leur servit de beaux repas dans le palais et à l'extérieur. Ils obtenaient tout ce qu'ils désiraient. Il y avait encore entre eux cordialité, bienveillance, amitié.

« Le roi s'assit et invita Sigfrid à s'asseoir. Douze cents guerriers environnèrent la table du repas. La reine Brunhilt se dit à elle-même qu'il était impossible à un homme lige d'être plus riche que Sigfrid. Elle

lui voulait encore du bien ; elle faisait encore des vœux pour son bonheur.

« C'était le soir. Le vin circulait et coulait à flots à la table royale : plus d'un vêtement magnifique fut souillé. Les échansons se hâtaient. On ordonna aux femmes et aux filles de se retirer. La nuit avait fini, le jour avait reparu ; déjà les femmes avaient tiré des caisses du voyage plus d'un bijou, plus d'un ornement qui embellirent encore leurs habillemens splendides. A peine le jour était né, que beaucoup d'écuyers et de guerriers se présentèrent devant la salle du palais. Le son du cor retentit ; les trompettes mêlèrent au son des flûtes leur voix violente et âpre. La cité fut comme ébranlée. Les héros, montés à cheval, accoururent de toutes parts.

« Les joûtes commencèrent. Femmes superbes, jeunes suivantes contemplèrent ces combats du haut des fenêtres. Brunhilt n'avait encore conçu aucune haine contre ses hôtes. Ce tumulte, ce bonheur, durèrent jusqu'à la onzième journée. »

(*La suite à un autre numéro.*)

N° 33. — SEPTEMBRE 1828.

LE

CATHOLIQUE.

PHILOSOPHIE.

COURS DE PHILOSOPHIE,

PAR M. VICTOR COUSIN.

INTRODUCTION A L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

CHAPITRE I.

Méthode de l'auteur.

La voie dans laquelle M. Cousin s'est engagé doit, suivant son opinion, le faire aboutir à l'infaillibilité historique et philosophique. Adoptant un principe de rationalisme, modifié par une science expérimentale, il a pris pour point de départ la doctrine combinée de

Reid et de Locke. C'est sur ce double fondement des faits de la conscience et des faits ou élémens sensitifs, qu'il a voulu construire une théorie de la Divinité créatrice et une théorie de la nature créée, engendrée. A-t-il prétendu s'élever jusqu'à cette autre théorie d'une Divinité médiatrice, qui relève l'homme de sa déchéance et la nature de sa corruption? A-t-il fait entrer dans le domaine de son investigation le mal physique et moral? c'est ce que je ne pourrais affirmer. Il ne m'est pas démontré que, poussant sa recherche au-delà du catholicisme d'une religion de la nature, il ait voulu pénétrer jusqu'au catholicisme de la rédemption humaine.

Ainsi M. Cousin s'est fait théologien, non en qualité de théologien spécial, mais en qualité de philosophe; il s'est fait physicien, non comme possédant et pratiquant les secrets de la physique, mais également comme philosophe. Il n'a voulu recevoir de prime-abord ni Dieu ni la nature. Il n'a voulu ni admettre l'un comme révélation d'un principe suprême, ni admettre l'autre comme manifestation d'un principe d'organisme physique. Son but a été de *trouver* Dieu et la nature, sinon comme on trouve une quantité inconnue, dans les mathématiques, en la supposant donnée, du moins comme on découvre cette quantité cachée, au moyen de l'observation ou de l'analyse, laquelle n'est qu'une observation réfléchie. Il reste un problème à résoudre. Dieu, ainsi connu, la nature ainsi donnée, ne pourraient-ils pas être de la façon et pour ainsi dire de la fabrique de l'homme? S'il est bien

évident que sa raison réfléchit une image de la Divinité, et que son expérience possède une analogie avec le monde physique; est-il également certain que l'homme, d'après cette double donnée, soit autorisé à supposer l'existence d'un Dieu et d'une nature, tous deux en dehors de lui? Ceux qui veulent employer le rationalisme à faire de la physique et de la théologie, n'ont pas assez réfléchi à cette question. On a beau faire dériver la raison des faits de la conscience, et l'expérience de ceux de la sensation; ce moyen pourrait bien peut-être nous faire parvenir à la connaissance de l'homme, en tant qu'homme: mais jamais sur une telle base ne pourra s'élever une théorie de l'immortalité de l'ame, de l'homme futur, de l'homme céleste, ni de l'homme physique et purement terrestre.

M. Cousin a encore un autre point de départ, moins accessible à la philosophie française, telle qu'elle est depuis l'époque de Descartes et de Condillac. Il offre dans sa manière de concevoir les idées, comme totales, absolues, comme puissances concrètes, indéchiffrables, primitives, faits spontanés de notre nature intellectuelle, une base platonicienne. Ce ne sont plus des notions telles que les comprend la philosophie rationnelle, depuis Aristote jusqu'à Kant (en faisant entrer dans cette liste de penseurs Descartes, Locke et les Ecossais): ce sont des réalités spirituelles, indécomposables comme le principe même de la vie. Ici M. Cousin devient l'émule de la moderne philosophie allemande, qui a pris sa source chez Fichte pour se dé-

velopper chez Hegel et Schelling. Il n'y a point de penseur, tel original que vous le supposiez (car M. Cou sin est original), qui ne date de la philosophie de son époque, qui n'ait là son point de départ.

J'ai des doutes (et, s'il faut l'avouer, ils s'élèvent presque jusqu'à la totale incrédulité) ; j'ai des doutes sur la possibilité d'unir et d'identifier les deux méthodes platonicienne et aristotélicienne, tentative essayée par les néoplatoniciens, les scolastiques et Leibnitz lui-même. Je conçois très-bien comment, dans le sens d'une philosophie suprême, embrassant et expliquant tous les phénomènes (merveille accomplie selon moi par la philosophie catholique), je conçois très-bien comment, dans le sens d'une telle philosophie, le même système peut embrasser la réalité des idées et l'abstraction des notions ; comment ce système apprécie, comprend et réunit, sans les confondre, Platon d'un côté, Aristote de l'autre. Mais ce que je conçois moins bien, c'est le moyen par lequel l'éclectisme dont M. Cousin se fait l'organe actuel parvient à identifier ces deux philosophies, à faire découler l'idée de la notion, la notion de l'idée; comment cet éclectisme, partant d'un point fixe, placé dans la conscience du moi humain, s'élance pour y découvrir aussitôt la spontanéité et l'abstraction, non comme forces distinctes, mais comme forces essentiellement identiques ; de sorte que dans la conscience tout soit à la fois un et distinct, absolu et spécifié, identique et classé. C'est de cette identification que dépend toute la théorie du moderne éclec-

tisme; résolue négativement ou affirmativement. De ce grand problème dépend la vérité ou l'erreur de la nouvelle philosophie.

Le catholicisme, auquel rien n'échappe, dans lequel tout se concentre, a aussi son éclectisme; il ne repousse aucune doctrine aveuglément; mais c'est précisément parce qu'il les apprécie, qu'il se refuse à confondre leurs racines, à mêler leurs sources distinctes. Les systèmes de philosophie, ont à ses yeux, historiquement parlant, une valeur immense. Scientifiquement parlant, leur valeur n'est que relative; il n'estime et ne cherche en eux que cette parcelle de vérité, indispensable élément de l'erreur même, élément sans lequel l'homme ne pourrait vivre, parler, penser, réfléchir. M. Cousin ne procède pas ainsi; c'est une valeur absolue qu'il attribue scientifiquement à chaque système des philosophes, non qu'il les regarde tous comme absolument vrais, mais parce qu'il les considère comme contenant autant de faces totales et absolues de la vérité. L'erreur de chaque système consiste en ce qu'au lieu de se donner comme présentant un des côtés de la sagesse générale, ils offrent et font passer pour la sagesse même ce qui leur est propre et individuel. Par cette raison, le moderne éclectisme reconnaît bien la valeur de la philosophie, historiquement parlant; mais il subordonne cette valeur à celle de la philosophie vue en elle-même.

Le Reid de M. Cousin, c'est Kant. Le philosophe de Kœnigsberg, qui a effacé si complètement le savant Ecossais, a perfectionné les catégories, cadres dans les-

quels Aristote avait enfermé l'humaine raison. Ces catégories dans le langage de la philosophie française actuelle, se nomment les faits de la conscience. Ce sont bien réellement des notions, des catégories, et non des faits réels ; de même les organes ne composent et ne constituent pas le corps qui les fait mouvoir. Organes de la pensée, instrumens de la réflexion, celle-ci les emploie lorsqu'elle opère par l'entremise d'une méthode philosophique quelconque. Admettre parmi les faits, ces simples énoncés de l'entendement, ce serait confondre avec les réalités une hypothèse, une spéculation de l'esprit ; par exemple, la ligne mathématique. Ces catégories, considérées comme sciences, ne sont pas plus mal inventées que les mathématiques. La méthode a précisément en philosophie la valeur que les mathématiques ont dans leur application à l'astronomie, à la mécanique, sciences dont la marche serait difficile et pénible sans leur secours. On peut dire de la science des notions, des abstractions, comme des mathématiques : « Ce sont là des sciences « réelles, vivant de leur propre idéalité. Les autres « vivent d'une vie complexe, et ne peuvent exister que « si la méthode ou les mathématiques s'y adjoignent et « s'y coordonnent d'une manière spontanée, ou volon- « taire, scientifique ou instinctive. » Le logicien, le mathématicien opèrent par abstraction idéale ; le métaphysicien, le mécanicien, l'astronome travaillent au moyen de la masse entière des notions acquises expérimentalement et intellectuellement. C'est, avant tout, la réalité des pensées et des choses qui leur sert de base.

M. Cousin ne prétend pas soutenir la philosophie de Locke et de Reid, ni (pour citer des esprits plus élevés) celle de Kant et de Descartes. Il s'approprie bien leur méthode; mais pour lui, elle n'est qu'un point de départ. Il reste a déterminer comment on peut concevoir la méthode, indépendante du fond même des idées qu'elle cherche à déduire les unes des autres, qu'elle asservit et qu'elle enchaîne. Question sur laquelle nous nous sommes expliqués, quand nous nous sommes occupés des *Fragmens philosophiques* du même auteur.

Le rationalisme pose et développe la théorie de l'entendement, qu'il nous donne, soit pour la philosophie elle-même, soit pour la méthode qui seule peut nous conduire à une *ontologie* ou connaissance de l'être, à une *psychologie* ou science de l'ame. Le sophisme consiste à séparer l'être de l'ame, au lieu de saisir et de comprendre leur unité, leur identité primitive. On veut, au moyen de la définition, parvenir à se rendre maître de ce qui est insaisissable, de l'*être-ame*, qui, sous la condition de son unité, de son identité, de sa totalité, ne peut jamais être saisi ni défini. Cette théorie, considérée d'une manière abstraite, a son utilité relative, sinon absolue, puisque la pensée conçoit immédiatement par les idées. Scientifiquement parlant, ce n'est pas une théorie, ce n'est pas la science même; puisqu'un tel système ne sait comprendre ni l'être, ni l'ame, dans leur nature et leur union intime, parce qu'il ne peut pas faire comprendre ce qui est en soi-même indivisible, ce qui est *un* dans son essence, pas

plus qu'en mathématiques on ne saurait comprendre le point indivisible, le point qui n'est pas point.

Le moi, c'est l'être, c'est l'ame; il est un, indivisible, car il est indestructible. Comme il existe en lui-même, il est indémonstrable; car ce serait un cercle de raisonnement vicieux, que de se poser en existence à soi-même. Je ne prétends pas dire que le moi existe de lui seul, par lui-même. La question de l'origine n'est pas celle de l'être même. Ce que vous appelez les *faits de la conscience*, ce sont les raisons de la pensée, ces lois ou ces rapports, en vertu desquelles la pensée est *pensée*, ou agit par réflexion. Mais les faits de la conscience sont loin de constituer la pensée, en tant qu'identique à l'être lui-même. Le moi ne se connaît qu'autant qu'il est connu de nous, ce qui le fait se connaître lui-même. Ce n'est pas une de ces suppositions mathématiques que la démonstration transforme en certitude. Le moi n'a point de démonstration. Il est le moi seul, le moi en lui-même.

Le rationalisme nous fournit une bonne, une excellente méthode de raisonnement. Il éclaircit nos idées, en nous apprenant à les déduire; mais il ne nous donne pas la science même des idées, la philosophie proprement dite. Il est à la pensée ce que la grammaire est au langage : on sait que la grammaire ne peut constituer le fond même de l'idiome. Les idées, ainsi que les mots qui les expriment, sont révélées ou manifestées extérieurement et intérieurement, comme générales ou individuelles. Dans les catégories de Kant, je trouve

à peu près toutes les combinaisons possibles de la pensée, mais non l'essence de la pensée. Il n'y a là, pour parler le langage de la philosophie moderne, ni psychologie, ni ontologie, ni science de l'être, ni science de l'ame. C'est un vaste répertoire servant au classement des idées. Y voir la philosophie elle-même, ce serait prendre pour le livre même la reliure qui le préserve, ou la pagination qui en coordonne les feuillets.

L'ame ne se donne pas pour problème à elle-même; elle n'observe pas dans son propre sein les faits de l'abstraction, nommés improprement faits de la conscience. Ces catégories ne correspondent pas au moi, comme être et ame, mais à l'entendement seul. L'ame est un monde intellectuel, au sein duquel agit un principe d'unité spirituelle, qui constitue son animation. Cette union de la pensée et de l'amour, c'est l'ame elle-même. C'est une fécondation spirituelle, c'est la pénétration d'un seul et même principe qu'on ne saurait réduire en formule, comme une observation logiquement déduite de l'entendement. Comment se sent-on soi-même? Pour être, il faut se sentir. On ne peut pas dire: « Je pense, donc je suis. » Il faut dire: « Je me sens moi-même, je pense, donc j'existe. » Pour que l'on pense, pour que l'on « se pense soi-même; » il faut avant tout se sentir. Jamais on ne pense par abstraction de soi-même, de son sentiment intime et personnel. C'est le fait même de l'ame.

Il n'est pas vrai que la sensation suffise à l'homme pour se sentir. Dans ce cas, il faudrait se sentir par dehors, ou du moins se sentir par provocation d'un acte ex-

térieur que nous amènent les sens. Mais on se sent au contraire dans son for intérieur, dans son sentiment même. Par cela même qu'un sentiment précède l'observation, ce n'est pas une observation. Le sentiment en lui-même n'est pas matière à expérience. Avant de l'étudier, et tout en l'éprouvant, nous le possédons. C'est lui qui donne l'expérience : donc il la précède ; donc il lui est essentiellement étranger. De même il échappe à la définition, à la démonstration, parce qu'il a lieu dans sa propre intimité même, et que l'observation succède au sentiment, au lieu de le devancer. La chose dont les sens ont fait l'expérience, la chose observée par voie d'entendement, pouvant se définir, portent en elles-mêmes le principe de ce qui est fini, expérimenté, démonstrable. Mais le sentiment, partout où il est, n'est qu'identique à lui-même, infini, indivisible. Il est l'Etre : qui dit ame, dit existence. Le problème de la psychologie est celui de l'ontologie. La science de l'être est la science de l'ame. En dehors de l'ame, point d'existence : l'ame est l'unité de l'être sentant et réfléchissant. Il reste à savoir, non si la méthode en elle-même est bonne, mais si, comme méthode, elle peut nous conduire à la science de l'ame, et nous mener à la solution du problème de l'existence.

CHAPITRE II.

De la place que la philosophie occupe dans l'histoire du genre humain.

M. Cousin a toute raison d'avancer que nul système ne peut se saisir, se comprendre, à lui seul, en l'isolant, en le considérant comme unité totale, absolue. Nous pensons comme M. Cousin (mais abstraction faite de toute idée de fatalité et de nécessité) que chaque système se réalise plus ou moins dans l'histoire de chaque époque ; enfin que le philosophe ainsi que le poète et l'artiste est plus ou moins l'enfant de son temps. Mais est-il vrai qu'il le soit de toute nécessité, en tant que penseur, et placé devant la vérité éternelle ? C'est là la question.

Par exemple, il me semble que de cette même époque qui a produit les sophistes helléniques pouvait naître aussi Socrate, qui devait employer contre eux une dialectique et des armes que quelquefois il ne dédaignait pas de leur emprunter. Mais était-il urgent, au même degré, que l'époque dont je parle enfantât, je ne dis point la méthode platonicienne, mais le système de Platon, où se révèle un hiérophante, un mystagogue de la pensée antique ? Au temps d'un syncrétisme universel, je comprends très-bien la naissance de l'école

néo-platonicienne, l'apparition des Gnostiques, celle des Thaumaturges, à côté même des sectes épicurienne et autres, qui contrastaient si vivement avec les premiers que je viens de nommer. Mais si l'on eût pu se former alors un système de naïveté antique, correspondant à la naïveté du christianisme, je n'eusse pu découvrir là, je l'avoue, la même nécessité de l'époque. Cependant il n'était pas impossible que le fait que je cite ne vînt à se produire dans la simplicité de la foi d'alors. Les capacités sont diverses ; elles sont immenses. Tout en adoptant la théorie de M. Cousin, je réserve à l'individu tous ses droits ; je n'incorpore pas l'homme à l'époque, ni l'époque à l'homme, au point de ne pas les concevoir marchant sur des lignes diverses ou très-opposées. L'histoire nous montre plus d'un sage isolé de son temps et dont les fruits ont été recueillis par l'avenir. Ainsi les platoniciens de l'Académie empruntèrent tout à Platon, excepté le platonisme : et les néoplatoniciens, étrangers à la méthode de ce philosophe, ne laissèrent pas que de s'emparer de sa substance, à leur manière du moins.

Il arrive souvent que l'histoire d'une époque au lieu d'être précédée par un système qui lui trace la route, au lieu de prendre un système pour organe et pour expression au moment où elle existe, se termine au contraire et se résume par un système. Dans le premier cas, c'est l'homme qui, avec des nuances et selon différens degrés, se charge de faire l'époque ; dans le second cas, qui se présente plus souvent, l'homme se trouve à la solde et sous la bannière de l'opinion

contemporaine ; dans le dernier, l'homme qui a le plus complètement compris son temps nous en offre la clé. Platon a semé pour l'avenir, Epicure est éclos de son propre temps, Kant a résumé le système de la pensée moderne. Platon et les esprits de même famille sont créateurs; Epicure et ceux de sa trempe, observateurs ; Kant et ses disciples sont critiques , reflètent leur époque. Mais si tout système se réalise infailliblement dans une époque , comment l'époque peut-elle , d'une manière non moins infaillible, produire le système, se terminer, se résoudre par lui? Ce qui cause la difficulté , c'est cette idée de nécessité, à laquelle M. Cousin revient toujours.

Veut-il indiquer aussi par là que le système fasse toujours l'époque , où que seulement il en soit toujours l'organe? Il faut savoir, dans le premier cas , comment le système fait l'époque, et ce que peut être une époque à laquelle un système sert de type. Il faut savoir si c'est une époque d'union ou de dissolution ; si le système opère en bien ou en mal : car, en philosophie , on ne saurait tenir compte de ce qui est nul en soi-même. Le système qui enfante une époque d'union , est religion. Il lie , il oblige , il agit par liaison , par obligation ; c'est-à-dire spirituellement et temporellement , civilement et théocratiquement à la fois. Dire d'un système qu'une époque de dissolution en a résulté, c'est assez le faire connaître. Mais jusqu'au temps où nous sommes , il est inouï qu'une philosophie quelconque , considérée abstractivement et sans unir ou dissoudre , ait créé ou produit , par la seule

puissance de réflexion réagissant sur elle-même, aucune des époques de l'humanité. Nous attendons le jour où un tel phénomène pourra s'opérer.

Une époque qui engendre son système, crée la philosophie de son histoire, et cette philosophie se révèle, soit dans les têtes puissantes par la réflexion, soit dans les têtes naïves par une sorte d'instinct. Il y a des philosophes naïfs qui ne sont pas de grands poètes : tel était Locke par exemple, qui, sans être profond, n'ayant ni la conscience de son époque ni celle de lui-même, réfléchissait cependant l'une et l'autre. Pour ne pas le trouver ennuyeux, pour s'habituer aux formes confuses de sa diction, à la médiocrité de cette pensée qui semble prête à tomber d'inanition de phrase en phrase, c'est ainsi qu'on doit le juger : c'est de cette manière qu'on pourra le mieux l'apprécier. Montaigne, également naïf, l'est du moins avec génie. C'est ainsi que se résout dans ces deux esprits, de si diverse nature, la pensée que leur siècle renferme, pensée qui se dégage des sentimens et des idées contradictoires dont elle est entourée. Au contraire, la science des Helvétius précède leur temps afin de le dissoudre ; de même que la science des Volney et des Condorcet ouvre la voie dans laquelle la société doit se lancer pour transformer la société humaine en un vaste laboratoire, en un atelier d'industrie, en un mécanisme d'administration savante. Il n'en est pas de même de cette philosophie qui seule, sachant *lier*, sait aussi seule *délier*, dans les cieux et sur la terre, sans dissoudre, sans anéantir l'humanité : au contraire, elle l'unit et la sauve, et la

conduit, par ces liens formés et lâchés, à l'ordre et à la liberté. Combien la religion qui joint l'action à la pensée n'est-elle pas supérieure à la chose simplement *pensée*, à la pure abstraction. Elle est la véritable réalité, l'idéalité sous forme réelle. Dans l'abstraction, au contraire, l'idéal n'a réalité que dans la pensée, et non dans la réalité même.

M. Cousin a entièrement passé sous silence une question grave qui, par sa solution, eût assigné à la philosophie son rang et sa place définitives dans l'histoire. En démontrant ainsi clairement ce qu'elle est dans le fait pour le genre humain, on eût empêché et les profanes de la dégrader, et les initiés de l'élever au-dessus de son mérite et de son rang. Il s'agit de savoir jusqu'à quel point la philosophie, considérée comme telle et non comme expression d'une religion quelconque, peut tenir lieu de religion et de foi à l'homme qui réfléchit. Dans la pensée de M. Cousin, la philosophie, comme telle et non comme expression d'une religion quelconque, doit devenir un jour la religion de la portion la plus éclairée du genre humain. Jusqu'à quel point la philosophie peut-elle, par son unique vertu, convertir le philosophe en créature sociale, et le lier ainsi à ses devoirs? Jusqu'à quel point la philosophie peut-elle le délier, en le conduisant vers l'accomplissement de ses futures destinées? On peut s'exprimer autrement : Comment peut-elle opérer la délivrance du genre humain, le sauver, lui procurer son salut, ce qui nécessite de sa part le pardon de la faute

commise (s'il y a faute toutefois) envers la philosophie de la raison pure.

Procurer la délivrance de l'homme, c'est lui ouvrir une voie de liberté, comme on lui a ouvert celle de la société, en le liant par un engagement philosophique comme par un engagement profane. Il ne suffit pas, pour élever la philosophie au degré où M. Cousin prétend l'élever, de sa réalité dans la pensée seule ; il ne suffit pas qu'elle exprime la pensée d'une époque quelconque : il faut encore que cette philosophie se réalise dans l'action de l'individu et dans celle du siècle, dans le cours de l'existence d'un seul homme et de l'histoire entière. En un mot, la philosophie doit remplacer la religion et fonder les obligations des hommes envers eux-mêmes, celles des hommes entre eux, et celles des hommes envers cette future existence vers laquelle ils se dirigent tous.

Je suis très-contraire à cette opinion de M. Laurentie, qui pense que les contradictions de la philosophie suffisent pour en démontrer le néant. Il est bon de faire remarquer les difficultés que présente toute espèce de philosophie qui, essayant en vain d'atteindre l'absolu, c'est-à-dire la vérité dans sa totalité, tombe dans le domaine de ce qui est fini, incomplet, fractionnaire. De là peut résulter l'insuffisance de la philosophie, impuissante à remplacer la religion de quelque manière que ce soit : jamais le néant de cette philosophie. Cette dernière, quoi que certains théologiens aient pu avancer, n'est ni inutile ni dangereuse. Telle qu'elle est, elle

manifeste, sous le rapport rationnel et purement humain, le génie des époques. La philosophie n'est jamais le jeu stérile d'une pensée oisive : elle constitue toujours le génie d'une époque, son système, la forme de sa conception individuelle. C'est la nécessité de la réflexion, s'employant pour le bien ou le mal, usant tour à tour et abusant des dons de la nature, et se révélant au moyen des siècles. Tout dépend d'un seul point : déterminer et bien connaître, tant sous le rapport historique que sous le rapport abstrait, la position de la philosophie, quant à l'humanité en général, ou celle de telle ou telle philosophie, quant à telle ou telle époque, envisagée spécialement. Qu'est-ce donc que cette philosophie qui ne prend pas Dieu pour son point de départ, mais qui prétend le découvrir à sa manière? qu'est-ce que cette philosophie de la nature, philosophie purement expérimentale, sagesse de la raison humaine, exclusivement rationnelle? qu'est-ce que la doctrine née d'une combinaison de ces systèmes?

M. Cousin, s'il soutient la réalité, la gravité, l'importance de la philosophie, en contradiction avec ces théologiens, exclusifs dans leurs dogmes, avec ces mystiques renfermés dans leurs sentimens, M. Cousin, dans ce cas, a tout-à-fait raison. Rejeter la philosophie à cause de ses contradictions, comme le fait M. Laurentie, c'est s'obliger à rejeter l'histoire au même titre. C'est à peu près repousser l'homme, être contradictoire par excellence, pour n'admettre que Dieu et l'univers, lesquels sont seuls conséquens avec eux-mêmes, bien que de diverse manière. L'homme, être

double, tient à la fois de Dieu et de la nature: inconséquence qui caractérise son humanité elle-même. Mais il ne suffit pas de connaître l'homme comme homme, sous le double rapport historique et philosophique : il faut savoir aussi en quoi l'homme peut se concevoir à lui seul, comme tel ; comment il peut découvrir en lui le principe de son existence exclusivement humaine. Il faut encore savoir si son génie double, à la fois spirituel et temporel, peut s'expliquer par lui seul, humainement parlant ; ou si, pour connaître l'homme, il faut encore connaître autre chose que cette simple vérité de sa double existence, laquelle renferme le mystère de l'humanité même. En un mot, si pour expliquer la double nature de l'homme il ne faut pas connaître Dieu et l'univers qui le constituent homme.

Ensuite est-il vrai que nous connaissons Dieu et la nature, ainsi que l'affirme M. Cousin, seulement en nous-mêmes et par voie d'observation? Car l'intuition que ce philosophe admet comme étant le *spontané*, le *primitif*, il s'en empare encore par la voie de l'observation, et ne l'admet point comme révélation, comme manifestation d'un autre principe, qui n'est pas ce spontané et ce primitif même. De deux choses l'une : ou nous connaissons Dieu et la nature, d'une part en nous-mêmes, d'une autre, par une révélation extérieure, qui, en dernier résultat, nous manifeste seule à nous-mêmes : nous nous comprenons, nous nous sentons hommes, parce que tels nous sommes; ou bien nous le sommes parce que nous savons qu'il existe un Dieu et une nature, et que nous ne sommes ni l'un ni

l'autre. Comment résoudre ce problème, qui n'est point d'ailleurs à dédaigner, puisque seul il place la philosophie comme telle en face de la révélation et de l'expérience, de la théologie et de la physique, considérées dans leur spécialité? L'histoire nous dit qu'il y a eu une révélation, une expérience, avant qu'il n'y ait eu réflexion, opérant sur elle-même d'une manière abstraite. Ainsi, sous le rapport historique, la question semble décidée. Sous le rapport philosophique, jusqu'à quel point l'est-elle? C'est à quoi nous avons répondu selon notre conscience.

Sur ce point seul nous trouvons M. Cousin en défaut. Il a commencé par poser comme principe absolu, c'est-à-dire comme la vérité même, le principe rationnel de la pensée, en tant que renfermé dans le moi humain, dans la conscience. En sa seule qualité de philosophe, il s'est fait théologien et physicien : je veux parler non de l'histoire de la religion ni de l'étude historique du monde physique, mais des principes eux-mêmes sur lesquels reposent Dieu et l'univers. On peut taxer cette manière de procéder d'une fierté excessive; il reste à savoir si cette fierté est fondée. Selon nous, M. Cousin, dès son entrée dans la carrière, ne s'est pas assez puissamment saisi de cette arme que Kant a maniée d'une main si vigoureuse, la critique. Cet instrument lui eût servi à sonder mieux qu'il ne l'a fait la nature et l'infaillibilité du principe d'où il est parti. Je pense avec lui que cette raison, qui suivant la conception de M. de Lamennais se présenterait comme trop individuelle, est une manifestation

de la raison générale. Mais je pense aussi qu'il n'a pas assez attentivement observé le revers de la médaille, pourtant indiqué par lui avec bonheur et finesse.

Oui, la philosophie est une nécessité de l'esprit, qui réfléchit sur les conditions de la pensée elle-même. Dans le fonds, autant d'individus, autant de philosophies différentes, ce qui ne veut pas dire qu'il y ait autant de raisons particulières. La raison est partout la même, absolue, générale, égale à elle-même : on ne pourrait pas faire que la raison ne fût pas la raison même ; mais il y a autant de manières d'employer la raison, au moyen du raisonnement, qu'il y a d'individus dans l'espèce humaine. En ce sens, la philosophie est vraiment ce qu'il y a de plus *individuel* dans l'homme ; c'est la pensée, non sous une forme absolue et générale (car il n'est pas question de la philosophie divine, de la révélation même), mais la pensée revêtue d'une forme exclusivement humaine, la pensée dont le caractère se trouve identique à lui-même chez tous les individus dont l'espèce humaine se compose, témoignage de son origine divine : la pensée qui suivant les individus, les diverses nuances de force ou de faiblesse que comporte la nature humaine, atteste ainsi son incertitude sous le rapport purement humain.

Il y a donc un *moi* dans la pensée telle qu'elle apparaît dans l'homme ; il y a là quelque chose d'imparfait, de personnel. Ce n'est pas le moi en lui-même, l'homme même ; c'est la personnalité du moi humain, c'est son individualité seule. Et de même qu'il y a une

philosophie purement individuelle, il y a une philosophie de chaque époque, que l'on peut considérer comme un individu en grand, comme une fraction de l'humanité : de même aussi il y a une philosophie nationale, une forme nationale, que revêt la pensée. Mais il n'y a pas de religion nationale : nationale, elle serait bornée et par conséquent fausse. Au lieu de l'humanité entière, elle n'embrasserait qu'une des fractions de l'humanité. Le christianisme ne convient à l'individu que parce qu'il convient à l'espèce humaine ; voilà pourquoi l'église romaine est si en avant dans la réalité des besoins de la nature humaine.

Une époque peut être composée d'élémens divers, ne pas être *une* dans sa civilisation. Si ce mélange de diverses tendances ne forme pas une nouvelle unité, il y aura dans la même époque plusieurs philosophies ; de même aussi la philosophie d'un seul individu peut être riche et variée, ou bien désordonnée et confuse. Ce sont les jours de l'éclectisme, du syncrétisme, du choix raisonné entre les systèmes, ou de la confusion introduite dans les systèmes. C'est là ce qui est arrivé aux premiers siècles du christianisme, avant que l'unité chrétienne eût accompli son triomphe. Il y a cependant aussi une philosophie de l'humanité, considérée comme seulement humaine : celle-là est réservée à l'historien de la philosophie, qui ne parviendra à composer une véritable philosophie de l'histoire qu'en isolant des élémens dont l'humanité se compose, ceux qui sont exclusivement humains, en étant à la fois et sur une grande échelle physicien et théologien.

L'esprit est doué de réflexion, et de la force abstractive de la pensée, c'est-à-dire de cette faculté qui dépouille la pensée de son enveloppe, qui en constitue la forme, et de sa synthèse, qui constitue l'unité du fond, la vie de la pensée même. Il faut qu'un corps soit mort, pour qu'on le soumette aux observations de l'anatomiste : il faut qu'une idée soit morte pour que le philosophe la soumette à ses investigations. L'abstraction se sert de l'analyse, comme la dissection du scalpel. L'abstraction, c'est la dissection de la pensée, non sa vie intime et réelle. On peut avoir beaucoup d'idées et ne pas savoir penser. Penser est un art, dont on peut posséder le talent inné, mais qui exige de l'exercice et de l'étude. L'abstraction est indispensable à la rectitude de la pensée ; mais elle n'en est pas le véhicule. Le meilleur anatomiste ne sera jamais bon médecin, en vertu de sa science anatomique. Le médecin s'adresse à la vie même ; l'anatomiste à la mort. Mais certes, le médecin qui connaît l'anatomie a un grand avantage sur celui qui l'ignore. Je ne conçois pas que l'on puisse condamner la philosophie, comme individuelle ; mais je ne conçois pas non plus que l'on puisse nous la donner pour la sagesse même.

La raison, nous l'avons dejà dit, porte en elle-même un caractère d'universalité, qui trahit le génie de l'humanité entière. Aussi quelque individuelle que soit notre manière de penser et de sentir, quel que soit le rôle que joue le Moi personnel, est-ce la voix de Dieu et de la nature. Elle retentit jusque dans ces ames

corrompues où règne une philosophie des enfers. Ainsi ces êtres dégradés portent témoignage contre eux-mêmes. D'ailleurs la raison n'emploie-t-elle pas le langage que l'homme a reçu, qui lui a été transmis, et que lui-même n'a pas formé? Là se trouve comme une triple révélation du monde de Dieu, du monde de la pensée humaine, et du monde de la nature: c'est là que résonnent les accens célestes, humains et naturels. Quiconque ne fait pas vibrer à la fois dans sa pensée tous les accens dominans du langage, pense mal ou parle d'une manière incomplète. Tout individu, quelque individuel qu'il soit, est homme. Il se sert, pour parler, pour penser, pour agir, de son caractère humain, propre à l'humanité tout entière. Essayez de concevoir, s'il vous est possible, un individu qui n'appartienne pas à l'espèce. Par quel point cet individu réussirait-il à se communiquer aux autres hommes, à s'associer à eux, à se faire comprendre d'eux? Sous ce point de vue, j'abonde dans le sens de M. Cousin. Je ne m'éloigne de lui que lorsqu'il essaie de tirer de l'union éclectique des philosophies individuelles, une philosophie générale, qui, pour cette raison unique, serait, selon lui, la philosophie de l'humanité elle-même.

CHAPITRE III.

Des besoins fondamentaux de l'esprit humain..

§ I. DE L'UTILE.

Il est évident que M. Cousin prend pour point de départ l'origine sauvage de l'espèce humaine. Non qu'avec les matérialistes, il croie à un lent et tardif développement de l'intelligence, qui, émanant du sein de la matière inorganique et brute, subissant de progressives métamorphoses, passant de la pierre à la plante, de la plante au polype, du polype à l'homme sauvage; se subtilise dans ces transitions, soit par une énergie naturelle et inhérente, force vitale, et par conséquent indécomposable, énergie sur laquelle les matérialistes ont soin de garder le silence; soit par l'action externe de ce hasard aveugle, assemblant et coordonnant les atomes, hasard dont la loi mécanique est l'une des bizarreries les plus étranges qu'offre leur système. Au contraire, M. Cousin dote l'homme enfant de toutes les capacités inhérentes; mais cet homme enfant n'a point de guide dans la philosophie de M. Cousin; il le laisse marcher à tâtons, privé de toute *révélation* qui le dirige. Quand même l'histoire ne contredirait pas cette manière de voir, la philosophie ne

pourrait l'admettre. Il n'est pas de peuple qui ne place à la tête de ses origines un *enseignement des dieux*, *une révélation*. Les dieux parlèrent aux premiers hommes, et furent compris. La parole divine se trouve en rapport avec la nature organisée ; car du sein des pierres, des plantes, des animaux, une voix éloquente s'élève. Pour les hommes primitifs tout est *langage*. La nature, c'est un développement de la parole divine. L'homme même a reçu sa part de l'enseignement, de la nourriture spirituelle que la Divinité lui a offert. Qu'on me trouve, si l'on peut, une seule nation primitive dont les origines ne soient pas consacrées par une révélation de ce genre, par la tradition d'un Dieu s'adressant aux hommes, non-seulement au moyen de la nature, mais directement.

J'adopte la définition de M. Cousin, après avoir eu soin d'établir la nécessité de la révélation originelle, et en admettant une infinité de modifications, nécessitées par les circonstances. La raison combine méthodiquement ses résultats. Dans l'histoire réelle, il n'en va pas ainsi. La tradition universelle reconnaît un état antérieur dans lequel la nature n'était pas encore en hostilité contre l'homme, comme elle reconnaît un état antérieur où l'homme n'était pas encore dégradé : état que la philosophie ne porte point en compte, bien qu'il serve de fondement nécessaire à la philosophie même de l'histoire. En philosophie, la dégradation de l'homme prouve que l'homme a dû exister non dégradé. En effet, toute chose rationnelle peut subsister en elle-même, privée de développement ; mais elle ne

peut, comme l'homme, subsister dans un état de dégradation et d'*incomplet*. La philosophie n'a pas le droit de repousser cette tradition, sous le prétexte qu'elle n'entre pas dans sa sphère. Il lui est ordonné de chercher le principe de ce mystère, et de le dégager de ses voiles. Il n'est permis à aucune philosophie de faire abstraction du christianisme, c'est-à-dire de créer une philosophie de l'histoire, en se privant de la base même de toute histoire, qui est la *chute de l'homme* et le salut de l'homme.

Dans la situation actuelle du monde, l'homme naît environné d'une nature hostile à laquelle il lui faut opposer son intelligence et sa liberté. Il s'agit alors de dompter la nature. Il faut construire une cabane, chercher des alimens et les apprêter; se vêtir, veiller aux besoins de son corps; se garantir du froid, de la faim, des maux de toute espèce; guérir la maladie. Les besoins matériels et physiques ont-ils acquis un degré de développement de plus? de nouveaux obstacles veulent être vaincus. Il faut creuser des lacs, aplanir des montagnes, passer des rivières, frayer des routes, inventer des instrumens, soumettre les animaux, soigner les troupeaux, cultiver la terre. Partout, dans cette époque, on voit se présenter l'idée de l'*utile*, ou plutôt son urgence. Mais pourquoi l'existence des peuples primitifs est-elle livrée à ce besoin? Précisément parce que l'homme est intelligent et non sauvage : parce qu'une révélation, une voix divine, le don du langage, l'a manifesté à lui-même : parce qu'il a un besoin social, non d'instinct et de nécessité, comme

les animaux, mais de raison et de liberté. C'est le langage en effet qui réunit les hommes ; c'est le père de toutes les associations ; sans lui nulle communication réelle. Donc il existe, avant la conquête de la nature opérée par l'homme, une nécessité d'association, une société en germe. Jamais l'homme n'opère seul. Il ne peut se passer des forces de son semblable. Il s'associe pour une entreprise commune. Quel est son organe et son lien ? le langage. Qui lui a parlé dans l'origine ? les dieux, répond la tradition. Que l'on nous prouve que l'homme, qui *n'aurait pas encore parlé*, puisse *créer le langage*. N'est-il pas de notoriété, d'ailleurs, parmi tous les philologues, que les idiomes éminemment métaphysiques, et portant la plus forte empreinte d'une origine religieuse, que les idiomes les plus profondément symboliques et intellectuels, en dépit de leurs imperfections, sont précisément les idiomes les plus anciens, même parmi les peuples que nous nommons sauvages ?

« Les sciences physiques et mathématiques sont une conquête remportée par l'intelligence humaine sur la nature et ses secrets ; l'industrie, une conquête de la liberté sur les forces de cette même nature. Le monde, tel que l'homme le trouva, lui était étranger. Le monde, tel que l'ont fait les sciences mathématiques et physiques, et à leur suite l'industrie, est un monde semblable à l'homme, refait par lui, à son image. » Ainsi s'exprime M. Cousin ; et ces paroles sont vraies, quant à cette nature devenue hostile à l'homme, à cause de sa dégradation. Elles sont vraies encore, en

ce sens que l'*utile* n'est pas le dernier terme vers lequel l'humanité doive tendre. Nous ajoutons que l'utile n'est pas davantage le principe des besoins de la nature humaine. L'homme, comme tout ce qui a son principe et sa fin, est destiné à parcourir le cercle de son existence; et la fin de l'homme n'est que son retour à son principe, dans un état de purification. Si l'on établit que l'origine de l'homme intellectuel est dans le développement de la pensée de l'utile, toutes ses métamorphoses ne le feront aboutir qu'à cette même idée de l'utile, perfectionnée, il est vrai, et agrandie. Alors on verra les industriels triompher, et les lumières modernes dominer le monde. Mais, nous le savons, ce n'est pas là le véritable but de M. Cousin. En philosophie, il est donc indispensable d'établir que dans l'homme intelligent, l'idée de l'utile a été précédée par une autre idée. Il fallait que cette idée primitive fût éminemment sociale, puisque, grace à elle, les hommes s'entendaient pour chercher en commun l'utile; qu'elle fût éminemment morale, puisqu'elle unissait, et que l'immoralité n'unit jamais d'une manière permanente, ne forme aucune harmonie durable; qu'elle fût éminemment spirituelle, ce qui est moral étant toujours spirituel. Quel est l'organe des choses spirituelles? le langage. Un langage était donc le nœud de l'association, langage qui ne satisfaisait pas seulement des besoins, mais qui conférait des idées. Les animaux eux-mêmes emploient, pour subvenir à leurs besoins, une sorte d'industrie. Mais se communiquer des idées, c'est enseigner; ce langage était donc en-

seignement. Mais il est impossible de tirer aucun enseignement de soi-même. D'où venait cet enseignement? des dieux, des créateurs, répond la tradition; de la nature, de la création, au sein de laquelle les dieux, les créateurs parlent encore.

« La nature, dit M. Cousin, n'avait fait que des choses, c'est-à-dire des êtres sans valeur. L'homme a métamorphosé les choses; et en leur donnant sa forme, il y a mis au moins l'empreinte de sa personnalité, les a élevées à des simulacres de liberté et d'intelligence, et par là leur a communiqué une partie de la valeur qui réside en lui. » Sachons d'abord si la nature a fait les choses; si elle a fait *quelque chose*. N'est-elle pas, en d'autres termes, *la chose* même; et peut-elle s'être faite elle-même? Elle est la création, la chose par excellence, produite, créée, engendrée, ne produisant rien elle-même qu'en vertu du principe d'où elle émane. D'une part, M. Cousin élève trop la nature, de l'autre, il la rabaisse trop. « Les choses de la nature sont des êtres sans valeur! » Mais d'où l'homme sait-il cela? Certes, il lui a été donné de dompter, de dominer la nature jusqu'à un certain point; mais sous d'autres rapports, elle retrouve et reprend ses privilèges. En toute équité, il ne lui est pas permis de mépriser la nature. Ailleurs nous verrons M. Cousin se faire la plus haute idée de la nature, de même qu'il a une haute idée de la Divinité. Mais il fait dériver cette double admiration d'une observation purement humaine et rationnelle. Il est loin de considérer Dieu et la nature comme des données primitives,

et des bases dont on ne peut se passer. Il court un peu risque d'en affaiblir les principes. Il est vrai qu'il se retrouve ensuite, et que la force de l'intuition lui montre la *spontanéité dans la réalité et dans l'idéalité de la Divinité et de la nature* aperçues au sein de l'homme. Ce qui, suivant nous, est une magnifique inconséquence.

L'industrie, selon M. Cousin, a pour but d'enchaîner la nature aux pas de l'homme, de la métamorphoser, de la rendre semblable à l'homme qui, en l'assujettissant, lui imprime son image. Mais d'abord, par le langage même, l'homme se trouve parent des êtres de la nature : ces êtres ne sont *choses* que parce qu'ils sont muets; mais comme ils réalisent les pensées du monde divin, comme ils sont doués du souffle du Créateur, ils sont *êtres*. L'homme renferme en lui le monde de la nature sous la forme du monde de la pensée. Il pense *la nature*, si je puis le dire, et il la parle : d'abord sa nature propre, son intelligence, ensuite cette nature qui, dans ses trois règnes, l'environne de toutes parts. Ici M. Cousin, malgré ses élans vers une manière plus élevée de considérer la nature, se montre trop attaché à la philosophie du dernier siècle, qui ne parlait que de la nature et qui l'ignorait, puisqu'elle n'y voyait que matière. Appelé dans l'origine à dominer la nature par la pénétration, par l'intuition, par la divination des secrets de cette ame du monde, qui régit la nature, l'homme s'est vu forcé de dompter ensuite une nature rebelle à l'homme dégradé, monarque déchu du trône auquel le destinait sa naissance. Mais son empire sur la nature n'est pas

celui d'un tyran : il la dompte sans l'anéantir; il se l'attache, mais vivante et non cadavre. L'industrie, l'utile ne suffisent pas : il faut encore qu'il connaisse toutes les sympathies de la nature; il faut qu'il élève à sa suite les êtres dégradés : loi que les payens eux-mêmes ont mêlée à leurs impuretés les plus révoltantes, et qui, chez les plus grands saints du christianisme, apparaît dans toute sa pureté. Saint François d'Assise, par exemple, a connu au plus haut degré cette fin de la nature, cette loi d'ennoblissement, loi de l'être, nécessité de l'existence, devoir facile à prouver, et qui n'est pas seulement un poétique mysticisme. Reconnaissons, en fait de pensée, l'abstraction, en fait de civilisation, le mécanisme. Assignons sa place et son rang à l'une et à l'autre; mais, comme M. Cousin lui-même l'a fait si souvent, sachons toujours aller de l'abstraction à la réalité, du mécanisme à la vie. D'après ce système, l'idée de l'utile, dans son dernier degré de développement, aura pour terme l'économie politique; mais elle ne sera pas le dernier terme de l'humanité même.

§ II. DU JUSTE.

M. Cousin prend pour point de départ l'utile. Au lieu de partir de la nature humaine, qui est sociale, et dont le caractère social existe dans le génie du langage, qui est le primitif enseignement de l'homme, et constitue la première société, il établit d'abord la nécessité de dompter et de dominer la nature extérieure.

« La justice, dit M. Cousin, est aperçue par l'homme; mais aussitôt la fougue des passions vient l'obscurcir. » En d'autres termes, l'homme n'arrive que tard à la justice : son premier mouvement est la violence; avant d'être civilisé il est sauvage. Mais si lui-même reste indomptable, comment pourra-t-il dompter la nature? La violence ne suffit pas pour accomplir la conquête : ce qui n'est que violent ne fait que détruire. Voyez le sauvage : triomphe-t-il de la nature? Non, il ne fait qu'écarter les obstacles qui le gênent. Ainsi, pour obtenir pour résultat l'utile, il a fallu d'abord avoir l'idée d'une mesure, d'une règle, d'une harmonie, d'une paix, c'est-à-dire d'une justice quelle qu'elle fût. On n'assujettit rien sans reconnaître la force de ce que l'on soumet, sans rendre justice sous quelques rapports à la chose soumise. Il y a eu dans l'association une idée préalable de justice, avant qu'il n'ait pu y avoir domination sur les forces rebelles de la nature. La violence a été forcée de faire place à la sagesse et à l'ordre.

« Ce qu'il a plu d'appeler la société naturelle n'est qu'un état de guerre, où règne le droit du plus fort, où la justice n'intervient guère que pour se voir foulée aux pieds par la passion. » Cette théorie de M. Cousin me semble résulter d'une manière très-imparfaite d'observer la nature sauvage. Aussi loin que mes recherches m'aient pu conduire, j'ai trouvé que l'état de paix avait précédé celui de guerre. Je ne parle pas seulement de cet âge d'or de l'homme primitif, de l'Eden ou paradis terrestre : je ne veux indiquer que l'image

de ce même Eden, réalisé dans la constitution patriarcale de la famille. Consultez toutes les traditions : la guerre ne s'y montre qu'après un état de paix. Parmi les nations guerrières de l'ancien monde, il faut distinguer deux espèces : l'une composée de brigands, de meurtriers, de véritables sauvages, rebut de la nature humaine, haïs de tous, en butte à une persécution universelle : tels sont les Mlechhas, les Nishadas de la tradition indienne ; tels sont les Bédouins, non dans leurs habitations patriarcales et sous la tente primitive, mais dans leur existence du désert, vie de meurtre et de brigandage. Les autres peuples guerriers tirent leur origine de familles, de tribus héroïques, accoutumées à la chasse, habiles dans cet exercice, image de la guerre. De cette gloire de la chasse a émané la gloire des armes. Dans la suite il n'arriva que trop souvent aux chasseurs de bêtes fauves de devenir des chasseurs d'hommes ; non qu'ils devinssent brigands meurtriers comme ces impies dont les antiques traditions conservent et flétrissent la mémoire. On les vit embrasser la défense des peuples pacifiques, saisir le glaive d'abord pour protéger le faible, ensuite pour subjuguer et punir les assassins et les oppresseurs ; enfin pour faire des conquêtes glorieuses. On voit succomber sous les efforts d'Hercule, de Rama, de Crishna, types des peuples héroïques, les brigands qu'ils combattent : on voit les Kshatryias, les Pahlavas, les Achéens, les Doriens, les Etrusques, les Gaëls, les Germains, peuples militaires, faisant métier de la guerre, se dessiner de la manière la plus distincte, dans les an-

nales du monde antique, auprès des peuples sacerdotaux, industriels et commerçans. Mais ce que l'on n'y voit pas, c'est que les uns dérivent des autres, que les peuples soldats y deviennent laboureurs, les peuples laboureurs, soldats. Sans doute, en paix ainsi qu'en guerre, les passions humaines ont eu leur cours. Mais à l'origine des nationalités les plus opposées, on a vu briller cette idée du juste, seule idée vraiment sociale, la seule qui rattache la destinée de l'homme aux idées du vrai et de l'éternel. La société naturelle n'a pu avoir pour bases que la moralité et le langage, la révélation et la justice. On a vu l'équité primitive descendre jusque sous la hutte de l'homme que nous nommons sauvage, faute de le mieux connaître.

Il serait donc erroné de dire que, dans la société originelle, tout était confondu. Là où règne la confusion, il n'y a pas de société. M. Cousin confond avec l'idée primitive de l'Etat, institution de paix, réalisée au sein de la famille, de la parenté, de la tribu, cette autre idée de l'Etat, telle qu'elle naît de la nécessité d'appliquer une justice humaine, d'établir un bon ordre dans le gouvernement, de préciser exactement les fonctions judiciaires et magistrales. Il y avait alors une loi révélée; l'application de cette loi s'opérait par les anciens, les pères, les pontifes, les chefs de familles, les sénateurs ou plus âgés de la tribu. Lorsque la tribu devint caste, lorsque la nécessité de distinguer les diverses professions sociales eut élargi le cercle de l'idée de l'Etat, la tribu isolée conserva le

régime ancien, mais il ne subsista pas dans les rapports des castes entre elles. Alors il y eut des législations écrites et modelées sur le type des législations sacerdotales de la plus haute antiquité. Mais quand il arriva qu'une caste (la caste guerrière) s'isola des autres, soit pour les assujettir, soit pour s'affranchir du lien commun, et aller conquérir des contrées étrangères : alors les anciens, les pères, les chefs de la famille vécurent en république souveraine, qui ne tarda pas à placer à sa tête une famille plus particulièrement illustrée dans la carrière des armes, famille du sein de laquelle les rois et les chefs furent tirés. Sa coutume législative devint assez communément la coutume civile des Etats de l'antiquité, postérieurement unie à celle des cités commerçantes. L'empreinte du caractère sacerdotal resta sur ces lois qui cependant cessaient d'être sacerdotales, et que l'on écrivit. Dans la suite des temps on vit se présenter philosophes, rhéteurs, sophistes, qui créèrent des législations *à priori*, dont les théories furent appliquées à la coutume antique par les travaux des jurisconsultes : telle est une des plus abondantes sources de la législation grecque ou romaine. Alors l'Etat cessant de faire partie de la famille, de la parenté, de la tribu, cessant d'être dans la caste, de constituer la cité même, ne fut plus qu'un être à part. Il devint un gouvernement indépendant de l'homme, une forme obligatoire de législation raisonnée, une obéissance, soit à la volonté des gouvernans, soit aux ordres de la loi. L'Etat sortit de l'ordre de la nature, de la société primitive, pour entrer

dans le cercle, dans l'engagement, dans la sphère plus moderne des contrats sociaux. Alors les peuples cessèrent de former l'Etat, ils lui obéirent.

Il y a, indépendamment de cette idée conventionnelle de l Etat, idée contrastant avec l'Etat si originel de la société naturelle, une autre espèce de société, que l'on peut nommer traditionnelle : c'est cette dernière qui incorpore et assimile les grands dogmes de l'humanité à la famille, à la tribu, à la caste, à la cité, au peuple dominant. C'est l'ordre cosmique des choses, l'ordre de la religion naturelle, l'ordre révélé par excellence, ordre dont au sein même de l'Etat l'homme a voulu conserver une image. C'est l'arrangement symbolique d'après lequel chaque maison était temple, chaque père de famille un pontife, et nécessairement chaque assemblée, ou du peuple ou des anciens, une réunion religieuse. Enfin chaque ancien, chaque chef dirigeant l'assemblée (par élection ou par hérédité) était le pontife de ce temple, comme il était le magistrat de la vie civile. A part de cet état de choses, des nations furent aussi spécialement sacerdotales : mais cela ne change rien à la question.

Lorsque M. Cousin appelle la justice le maintien de la liberté réciproque, et qu'il ajoute que « l'Etat, loin de limiter la liberté, la développe et l'assure, » c'est là une idée plutôt qu'une réalité ; c'est une idée que nous devons tous concourir à réaliser. Vers son accomplissement se dirige la civilisation moderne, sous la direction du Christianisme : jamais l'ancien monde n'entrevit cette pensée. Pour lui l'Etat entraînait, comme néces-

sité, une sorte de religion civile, qui obligeait, liait et contraignait les citoyens. Les Germains, qui repoussaient l'idée grecque et romaine d'un Etat formé par les philosophes et les jurisconsultes: les Germains, qui voulaient conserver l'antique liberté, et en vertu de leur constitution militaire fonder l'état de paix sur le droit de guerre; les Germains, dis-je, aboutissaient cependant, quoique par une route opposée, à quelque chose de semblable à l'idée de l'Etat antique. C'était à leurs yeux une espèce de contrainte religieuse et d'obligation sacrée. Pour obéir à la sentence populaire, il fallait qu'ils y vissent une sorte de commandement céleste. Dieu parlait par l'organe du Théada, de l'assemblée populaire : cette dernière était Dieu, Theut lui-même. Seul, le christianisme cherche à concilier l'idée de la liberté avec la nécessité de l'Etat, en transformant de plus en plus ce dernier en institution protectrice contre l'injustice, et non de prévoyance obligatoire comme la cité des anciens. Encore y a-t-il un gouvernement, non-seulement pour la répression de l'injustice, mais encore pour le maintien de l'ordre, ce qui suppose toujours une prévention. On peut donc dire que le christianisme tend à adoucir, modifier et discipliner l'Etat, en lui ôtant ce génie d'une religion civile et obligatoire, pour y substituer les mœurs chrétiennes, seules capables de civiliser les hommes. De là vient ce grand contraste entre le caractère des Etats anciens et celui des Etats modernes : les uns si austères et les autres si doux dans leurs mœurs et leurs habitudes comparées.

Certes l'homme a créé le monde de l'Etat, plus merveilleux encore que celui de l'industrie; mais s'il l'a créé, ce n'a été qu'en sous-ordre, et parce que déjà, dans la famille ou la tribu, il avait réalisé l'idée sociale du vrai et du moral, qui est la justice elle-même. L'égalité n'est pas dans la nature, c'est ce que M. Cousin a très-bien observé; mais ce qu'il a oublié de dire, c'est qu'elle existe devant Dieu. Il serait inexact aussi d'affirmer que nécessairement l'Etat protège ou doit protéger la liberté de l'individu, en la faisant reposer sur l'égalité devant la justice. C'est vers ce but qu'il doit tendre, en adoptant les bases chrétiennes, et en se conformant aux données de la civilisation moderne. L'Etat antique n'admettait d'égalité qu'en un certain nombre d'hommes, admis au partage et à la puissance des mêmes droits politiques. Cette classe était celle des maîtres, des hommes libres; quant aux autres, ils vivaient égaux entre eux, mais inférieurs : c'étaient des peuples tributaires, des nations clientes, vassales, des populations plongées dans les horreurs de l'esclavage. Ici la pensée et le regret de ce qui devrait être a égaré M. Cousin sur la réalité des choses telles qu'elles ont été. Jamais le monde antique, malgré la démocratie athénienne, n'eut aucun soupçon de cette égalité dont le christianisme a jeté la première lueur. M. Cousin oublie même que le seul christianisme a indiqué ce grand changement. On peut consulter le plus rationnel des systèmes antiques, celui d'Aristote, et s'y convaincre que jamais la conception de l'égalité ne fut embrassée par la philosophie ancienne.

§ III. DU BEAU.

De l'utile, M. Cousin conduit l'homme au juste, et du juste au beau. Sans doute la civilisation mécanique et industrielle est antérieure, non à l'idée même du juste (chose dont nous avons reconnu l'impossibilité en raisonnement et en histoire), mais à l'idée conventionnelle de l'Etat, comme fondé sur une législation civile, fruit d'un contrat social quelconque, en d'autres termes, à la transformation de l'Etat consacré et primitif en un Etat séculier, profane et rationnel. De même aussi l'idée de l'Etat précède un certain développement des arts, développement au terme duquel ils atteignent un point où le rationalisme les glace de vieillesse. Mais je ne saurais admettre que l'imagination des peuples primitifs ne conçoive pas de très-bonne heure l'idée du beau, laquelle tient à la fois de la sagesse native, et de l'inspiration même de l'ame humaine; et qu'elle est en quelque sorte contemporaine des grands travaux de l'industrie, et des institutions de l'Etat. Le beau repose en effet sur une certaine loi d'harmonie et de symétrie parfaitement applicable aux inventions ainsi qu'aux établissemens des hommes. Il y a le beau, en mécanique ainsi qu'en morale. C'est, si l'on veut, le beau qui n'est pas encore dégagé des idées du juste et de l'utile, du vrai et du nécessaire : mais ce n'en est pas moins une image du *beau*.

Une telle image a présidé à toutes les créations civiles et politiques de l'ancien monde : de là le

caractère de son génie, caractère essentiellement artiste. Chez les peuples anciens, les sciences exactes elles-mêmes paraissent revêtir les formes de l'art. La jurisprudence a ses symboles ; la législation son rhythme, sa mesure, son harmonie. Elle se trouve formulée en vers comme la philosophie primitive. Plus tard, aux époques de corruption, ce génie artiste devient maniéré et artificiel. Il se pare de formes de convention ; on le voit apparaître sous ce costume, dans la législation comme dans les systèmes de raisonnement que les sophistes établissent. Mais partout chez les anciens brille et éclate une pensée d'ordre, d'harmonie, de symétrie, à laquelle préside le *beau*, sous forme d'art ; dans les temps modernes, cette pensée ne se retrouve plus. Cela vient de ce que le christianisme a cherché, avant tout, le beau dans le vrai, et nullement dans la fiction poétique ou philosophique, bien qu'il ne soit étranger ni à la poésie ni à la philosophie considérées en elles-mêmes. Le beau, pour les anciens, surtout pour les Hellènes, était trop spécialement le beau en soi, indépendant du vrai, pour que cette idée du beau antique restât conforme aux vues de la Providence, développées par l'accomplissement du christianisme. Le beau antique, ainsi que M. Cousin l'a très-bien observé, était fini dans le temps. Le beau moderne offre une idée d'infini. L'un est parfait, mais borné ; l'autre imparfait, mais immense. Toutefois, on doit ne pas oublier qu'à travers la beauté antique perce comme une vague et légère sensation de l'infini, et que la beauté moderne peut de son côté

trouver ses bornes, et se renfermer dans des limites.

Le monde de l'art, tel est le monde du beau antique, du beau vu comme beau. Ce monde, ainsi que M. Cousin a raison de le dire, est plus parfait que celui de la nature. Mais pourquoi? Il ne le dit pas. C'est que le monde de la nature, tel qu'il est, se trouve corrompu, désordonné. Cependant vous reconnaissez en lui, sous cette difformité accidentelle, le monde de céleste origine, le monde de l'art. On a trop souvent placé en opposition la nature et l'art: les uns ne voulant apercevoir qu'une nature grossière, les autres qu'un art imparfait. Oui la nature, c'est le temple du sublime architecte; c'est l'œuvre du géomètre immense. C'est elle qui réunit et coordonne les êtres naturels, toujours détruits, toujours reproduits par une mort et par une régénération éternelles. Toutes les formes la nature les possède: elle est cependant altérée; et nous apercevons les misères de cette beauté, dont nous ne découvrons pas toutes les perfections: car, dans le fini même de la création, elle révèle la pensée infinie du Créateur. De là vient cette supériorité comme cette infériorité de la nature sur l'art, et de l'art sur la nature. L'art est le dernier terme de la civilisation, considérée comme purement humaine. Au septième jour, voyant que le monde était beau, Dieu se reposa. L'homme, après avoir dompté la nature, et achevé l'édification de l'ordre social, se repose dans les arts; non intellectuellement parlant, et comme homme même, mais bien humainement parlant, en tant que créateur.

§ IV. DE DIEU.

L'homme, dit M. Cousin, commence par quitter le monde industriel, puis le monde social, enfin le monde poétique; c'est-à-dire la sphère de l'utile, qui est exact et nécessaire : la sphère du juste, indispensable pour que ses destinées s'accomplissent : celle du beau, besoin de son ame. Il franchit les bornes du monde et parvient jusqu'à un Dieu créateur, père de l'homme, ouvrier de la nature. C'est là le grand pas à franchir, le *salto mortale* de la philosophie de M. Cousin. Est-il exactement vrai de dire que, par un lent progrès de la pensée, la réflexion passe de l'utile au juste, du juste au beau, pour atteindre le vrai, le *vrai* en lui-même, source unique de l'utile, du juste, du beau?

Je vois d'abord, si je suis les données de l'histoire, que tout a commencé par Dieu, un culte, une religion; mais rien ne me prouve que ce soit là une œuvre du temps, un développement naturel des idées et des choses. Les religions du paganisme sont des élaborations scientifiques, historiques, poétiques de cette religion naturelle qui, sous la forme et l'adoration du Kosmos, révèle un créateur, un verbe agissant au sein de l'homme et de l'univers. Il s'y est joint une assimilation des vices et des folies humaines, même un germe de sophisme et de rationalité, germe qui toutefois y est encore faible. La corruption de l'esprit n'est venue qu'après la corruption du corps. La diversité infinie des croyances anciennes consiste plutôt dans la

forme et les objets de culte extérieur que dans le fond même des doctrines. Une même écriture, les mêmes caractères sont imprimés sur la face de la terre, sur le front des cieux ; du sein de toutes les institutions humaines le même langage émane. Partout le fond de la religion est un, identique à lui-même : c'est Dieu, Dieu révélé dans l'homme et dans la nature : ce sont les universelles traditions sur l'homme et l'univers, sur la création et la régénération, sur l'espérance de la réhabilitation future de l'humanité dans ses premiers titres. Ce fond de la religion est immense, parce que la pensée humaine est immense elle-même, mais ce fond, toujours semblable à lui, toujours subsistant, n'a pas demandé pour se former une longue suite d'années.

Je crois, ainsi que M. Cousin, à l'intuition de l'idée de Dieu, distinct en soi du monde; mais lequel y fait son apparition comme au sein de l'homme. Je pense même que cette intuition (étrangère d'ailleurs au fond du système de l'auteur et à sa méthode) est un fait indestructible de la nature humaine et de la nature physique. Seulement je ne puis croire que cette intuition, à elle seule, produise la merveille d'une religion. D'abord il est nécessaire qu'elle se voie, qu'elle se reconnaisse, s'appréhende elle-même. Il ne lui suffit pas pour cela de se sentir. Il faut qu'elle se parle à elle-même, qu'elle-même se comprenne. Une révélation, un langage lui sont nécessaires. Comment s'est opérée la révélation ? Il ne nous appartient pas de résoudre ce problème, et ce n'est pas ici le lieu.

La religion naturelle n'est donc pas l'instinct de la

pensée traversant le monde, et s'élançant jusqu'à Dieu. Le système de M. de Constant se trouverait au bout de cette théorie. Ce n'est pas que je récuse la réalité de cet instinct, à la fois pensée et sentiment. Mais il ne peut naître sans un secours, sans une aide ; cette aide, c'est la révélation du langage. La religion naturelle est donc une nomenclature, une parole, un hymne, une invocation, une litanie, un langage. C'est une révélation comme celle que Dieu ouvrit au premier homme, lorsqu'il fit apparaître devant son esprit les règnes de la nature, auxquels Adam imposa son nom, son sceau, le cachet de sa parole. Telle est la théorie qui résulte, avec la certitude d'une conviction, de l'étude des traditions antiques, étude mille fois plus infaillible que les suppositions de la moderne sagesse.

M. Cousin croit que la religion naturelle, l'*instinct religieux*, s'évanouiraient si l'homme ne créait pas le culte, s'il ne fixait pas les rapports entre la Divinité et lui. C'est là une grande question que ce savant n'hésite pas à trancher : c'est l'anéantissement de toute révélation religieuse. Les rapports entre l'homme et la Divinité sont donnés à l'homme avec la connaissance de Dieu même. De là aussi, malgré la diversité de formes qui règne entre les religions antiques, cette simplicité de tous les cultes primitifs, ces hymnes, ces offrandes de reconnaissance ; ces hymnes, ces offrandes d'expiation. Se servir de la prière, de l'union morale avec la Divinité créatrice, rémunératrice qui venge et pardonne ; se servir de cette prière, pour remercier Dieu

et se repentir : tel est le culte originel qui trouve sa raison historique et philosophique dans la création ainsi que dans la déchéance du genre humain.

Que les rites aient été multipliés ; que ces rites religieux, transportés au sein de la législation, incorporés au cérémonial de l'Etat, se soient élaborés sur le type de primitives traditions et de vieilles doctrines cosmiques ; qu'un sacerdoce se soit enfin formé, sacerdoce isolé de celui du père de famille ; qu'il y ait eu pour les anciennes religions un sacerdoce de l'Etat ainsi qu'un sacerdoce de l'humanité, sacerdoce vaguement entrevu par les Bouddhistes et les Pythagoriciens, réalisé par le seul christianisme : c'est ce que nous ne prétendons pas nier ; c'est ce dont l'histoire nous fournit toutes les preuves. Mais l'homme avant d'être père a été pontife. Il a parlé à la Divinité, il a communiqué cette parole à sa postérité. Au nom du Tout-Puissant, il a prié pour la nature entière, il a béni la nature. Telle est la foi des anciens temps. Ainsi nous nous trouvons ramenés vers la source du sacerdoce comme à une institution divine.

Le culte, dit M. Cousin, est la réalisation du sentiment religieux, mais non sa limitation. C'est précisément là ce que M. de Constant, dans sa haine contre le sacerdoce, a prétendu naguère. Selon nous, le culte est l'élaboration plus ou moins bien entendue, plus ou moins pure, de la religion révélée, dans son application aux besoins de l'homme individuel, considéré comme être social. Du reste M. Cousin reconnaît l'infinie supériorité du culte sur le monde vulgaire : il ne

parle du culte qu'avec un respect infini. C'est (dit-il avec raison et convenance) un triomphe sur l'existence triviale et matérielle ; triomphe bien supérieur à celui de l'industrie, de l'Etat et de l'art, pour lesquels les anciens peuples portaient l'adoration jusqu'au fanatisme.

§ V. DU MONDE DE LA RÉFLEXION.

Le culte, considéré comme expression d'un sentiment et d'une pensée religieuse, instinctifs dans l'homme, n'est, pour M. Cousin, qu'une forme externe de la vérité. C'est une pure image, un symbole. Ce n'est pas la vérité même. Ainsi, dans la nature, il ne voit pas Dieu, bien qu'il reconnaisse que le monde naturel nous offre une image du monde céleste. Il méconnaît donc la nature intime de la religion en tant que foi et croyance. Il n'y voit pas une science. C'est toujours une poésie, une image. « Toute vérité, dit M. Cousin, « c'est-à-dire, tous les rapports de l'homme et du monde « à Dieu, sont déposés, je le crois, dans les symboles « sacrés de la religion. Mais la pensée peut-elle s'arrêter « à des symboles ? » Il part de cette idée pour entrevoir dans le culte autre chose que le culte, pour le pénétrer et y trouver Dieu. C'est ce Dieu caché que la réflexion doit dégager du culte ou de ses symboles. Il faut que la foi devienne science. Elle ne doit point se borner à croire ; il faut qu'elle sache : expliquons ici ce que le professeur nous semble confondre.

La religion n'est pas simplement intuition ; elle n'est

pas seulement innée dans l'homme, parce que dans l'homme apparaît l'image du Créateur. Elle est en outre révélation; et par cela seul elle est une science: science complète, science de langage, science d'intelligence, science révélée, manifestation de Dieu et du monde extérieur, ainsi que de leurs rapports mutuels dans la pensée de l'homme. Le symbole n'est point une simple image; c'est en religion, un dogme, vérité fondamentale sur laquelle repose le mystère de la création, de la conservation, de la régénération, des destinées définitives de l'homme et de l'univers. C'est un dogme sur l'essence divine, enveloppé pour les païens des voiles du symbole, conçu par les chrétiens sous la forme tout intellectuelle du mystère. Il reste à savoir si l'abstraction suffit à l'homme pour pénétrer le mystère, c'est-à-dire pour anéantir la vie divine: si, dans l'abstraction, il possède une connaissance plus haute et plus profonde de la nature des choses, que celle qui se rencontre dans le dogme révélé, dans le mystère. Ce dernier n'est pas, comme le pense M. Cousin, la chose enveloppée, que la philosophie sort de ses enveloppes; c'est la vie de la réalité, dans l'énigme de l'existence.

Il y a une élaboration de la religion qui n'est autre que la philosophie des mystères: appliquée au genre humain, cette dernière devient la philosophie de l'histoire. M. Cousin rejette cette élaboration sous le point de vue philosophique du moins. Il ne voit là, comme dans la scolastique, comme dans la sagesse orientale, qu'une théologie. Selon lui, la philosophie c'est l'abstraction. Mais lui, qui se montre ailleurs disciple de

Platon, en est ici l'antagoniste involontaire. Cette philosophie de la religion, pour n'avoir été conçue que théologiquement, n'en est pas moins la seule qui, s'élançant au-delà des bornes du pur raisonnement individuel, embrasse la vie de Dieu, de l'homme et de la nature. M. de Maistre nous en a donné de magnifiques fragmens; et Bossuet a tenté de l'appliquer à l'histoire, d'une manière imparfaite, mais grande. Ce n'est pas une théologie proprement dite : ou plutôt, afin de nous épargner une inutile dispute de mots, c'est une doctrine divine appliquée à l'homme et à l'univers. Elle contient les principes de toutes choses, dont les développemens se poursuivent et se reconnaissent aisément à travers les évolutions diverses du genre humain et de la nature, et finissent par se rencontrer de nouveau dans le sein d'une philosophie divine. Quant à cette autre philosophie qui se prétend une épuration de la religion, et qui veut nous communiquer sans mystères, sans nuages, à l'aide de la seule réflexion humaine, la nature réelle des choses; comme cette philosophie n'a pour principe que l'individu qui l'a conçue, elle revient à cet individu, comme à son auteur. Que ce soit, si l'on veut, une étonnante production des facultés de l'entendement : soit, mais ce n'est point encore une vérité générale.

L'esprit de critique, qui lui-même n'est que l'esprit de décomposition et d'analyse, ou le scepticisme, le protestantisme rationnel, inné dans l'homme, n'est pas un obstacle au développement de la vérité : c'en est la pierre de touche. Toutefois ne la prenons pas pour

la vérité même. On décompose, on abstrait, on analyse autant qu'il est possible, enfin on se *rend compte*, selon l'expression de M. Cousin, et un compte aussi exact, aussi persévérant que la nature le comporte; puis on se voit forcé de s'arrêter. C'est ainsi que le physicien s'arrête devant le phénomène de la vitalité. Pour ne pas embrasser l'absurdité d'un système des atômes, par lequel nul organisme n'est expliqué, pour ne pas se trouver réduit aux misérables explications d'un mécanisme savant, bon pour expliquer l'automate et non l'être qui a *vie*, il n'avance pas au-delà de ce point où il a reconnu le mystère. De même, afin de n'être pas réduit à nier les principes, le philosophe s'arrête à leur barrière. Nier, dans ce cas, ce n'est pas répondre : c'est réduire l'intelligence en atomes, la fonder sur le mécanisme des abstractions; ce n'est pas lui communiquer la vie. La foi réelle est la réelle science; la foi naïve contient en germe la foi véritable. Il y a des jours de simplicité, des jours de science : tantôt c'est la foi pure que nous possédons, tantôt la foi sous forme de savoir : c'est encore ici un des développemens de l'humanité.

Honorons donc la science, servons-nous de la critique; mais employons l'abstraction comme l'examen selon la nature propre à chacun d'eux, et prenons garde de ne pas nous égarer avec l'une dans le labyrinthe des sophismes, ni avec l'autre dans ce dédale des négations, également vaste, également triste. Soyons catholiques avec science, avec philosophie,

avec critique ; ne soyons pas indépendans du catholicisme pour nous dire philosophes.

« La philosophie, dit M. Cousin, est le culte des idées, et des idées seules. » J'admets cet axiome comme expression de la philosophie du catholicisme. Renfermant en lui le monde divin, prototype du monde humain et de l'univers, le catholicisme est la racine première, la souche même des idées.

N'allons pas cependant, comme M. Cousin a soin de nous en prémunir, confondre les idées avec les abstractions de l'entendement. Selon lui, les idées sont spontanées, immédiates : nous dirons, nous, révélées, manifestées par le langage. On croirait cependant, à voir le prix qu'il attache à la méthode, qu'il la croit capable d'ouvrir le royaume des idées ; mais il faut en être citoyen par droit de naissance.

Je pense aussi que la philosophie est la chose intelligible par excellence, mais seulement parce qu'elle s'adresse à l'intelligence. L'industrie s'attaque aux sens ; l'Etat excite crainte ou confiance. L'art charme l'imagination, la religion pénètre l'ame tout entière. La philosophie, considérée en elle-même, est seule rationnelle. Mais c'est pour cette raison même qu'elle ne peut pas correspondre aux besoins absolus de l'humanité, qu'elle ne saurait l'embrasser tout entière, ce qui appartient à la religion seule.

Rien n'est plus honorable, plus pur, plus élevé que la conviction de M. Cousin. Nous admirons le savant, nous respectons, nous aimons le citoyen. Il y a dans ses leçons, vie, force, puissance. L'imagination s'y montre

haute, l'éloquence féconde. Une rare entente de la dialectique signale le penseur dans sa route : et la justice seule nous ordonne de terminer cet article mêlé de critique et d'éloges, par l'expression d'une admiration enthousiaste, par un hymne de reconnaissance.

(*La suite au numéro prochain.*)

POÉSIE.

THÉATRE INDIEN.

Analyse du MRICHHAKATI, *comédie indienne, composée par le roi Soudraka, avant l'ère chrétienne* *.

Au second acte, l'action se passe à la fois dans la maison de Vasantasena, et auprès de cette maison. La disposition du théâtre permet au spectateur, ainsi que nous l'avons déjà dit, d'embrasser du même coup d'œil la partie extérieure et intérieure de l'édifice. Une servante de la mère de Vasantasena vient lui apprendre que l'heure de la prière a sonné. Lorsqu'elle reçoit ce message, sa femme de confiance, Madanika, se trouve près d'elle.

VASANTASENA.

Tu iras donc, comme je te l'ai déjà dit, tu iras....

* Voyez le numéro du mois de juillet 1828.

MADANIKA.

Où, madame? où, je vous prie? Vos ordres ne sont pas fort précis.

VASANTASENA.

Qu'est-ce que je viens de dire?

MADANIKA.

Vous me disiez d'aller dans un lieu.... Quel est ce lieu? je l'attends encore.

VASANTASENA.

Tu as raison....

(*On voit entrer la suivante, envoyée par la mère de Vasantasena*)

LA SUIVANTE.

Votre mère, madame, désire que vous accomplissiez vos ablutions, et que vous veniez rendre hommage aux dieux.

VASANTASENA.

Porte à ma mère mes respects, mon enfant; dis-lui que ce qu'elle exige est impossible aujourd'hui. Un Brahmane accomplira pour moi les rites sacrés.

(*La suivante se retire.*)

MADANIKA.

Si je cherche à savoir quels sont les ordres que ma noble maîtresse veut me donner, je désire qu'elle n'impute pas ce désir à curiosité ou à malice.

VASANTASENA.

Madanika, que penses-tu de moi?

MADANIKA.

A vos distractions, je croirais votre cœur épris.

VASANTASENA.

Tu te fais ainsi juge des sentimens que mon cœur renferme.

MADANIKA.

Pardonnez; vous êtes jeune; et le cœur de la jeunesse est le sanctuaire où l'amour célèbre ses fêtes. Est-ce un prince, dites-moi, est-ce un courtisan qui a su vous captiver?

VASANTASENA.

Me captiver? Je ne serai jamais esclave; je veux commander et non servir.

MADANIKA.

Eh bien! Quel est alors le jeune et savant Brahmane que vous adorez?

VASANTASENA.

Un Brahmane commande le respect et non l'amour.

MADANIKA.

C'est donc un marchand que les trésors du globe ont enrichi?

VASANTASENA.

Un marchand quitte sa patrie; et l'absence de ce que j'aime, me plongerait dans d'éternelles douleurs.

MADANIKA.

Quoi! Ce n'est pas un prince, ni un courtisan, ni un marchand, ni un Brahmane! Qui peut-il donc être?

VASANTASENA.

Vous souvenez-vous de m'avoir accompagnée au temple du dieu de l'amour?

MADANIKA.

Je me le rappelle.

VASANTASENA.

Alors vous savez tout. Pourquoi ces questions ?

MADANIKA.

Mais il est pauvre.

VASANTASENA.

Je l'aime. Il est malheureux ; le monde a tort s'il croit qu'une femme de ma classe ne peut être sensible au mérite dans l'infortune.

MADANIKA.

Quand l'arbre a perdu ses fleurs, l'abeille cesse de bourdonner autour des rameaux.

VASANTASENA.

L'abeille est parasite ; c'est le proverbe commun.

MADANIKA.

Vous l'aimez donc ? Eh bien ! il faut le voir souvent.

VASANTASENA.

Il y a des obstacles.

MADANIKA.

Et c'est pour les vaincre que vous lui avez confié vos bijoux en dépôt ?

VASANTASENA.

Tu m'as devinée.

(*Elles rentrent chez elles. Un bruit s'élève dans la rue. Au fond de la scène, on voit le temple dont les portes sont ouvertes. Un joueur paraît, poursuivi par ceux auxquels il doit ; il a tout perdu, et, ne pouvant s'acquitter, il fuit devant eux.*)

DES VOIX *derrière la scène.*

Au voleur ! arrêtez-le ! Arrêtez le joueur ! Il part sans payer les dix souvernas qu'il nous doit !

LE JOUEUR SAMVAHAKA (*)

Malédiction sur moi et sur ma sottise ! J'ai tout perdu ; et celui qui me gagne est un âne, un âne qui, une fois en sa vie, s'avise de prendre le mors aux dents. Où fuir ? ils me poursuivent. Le maître du jeu et mon adversaire sont tous deux à mes trousses. Ah ! cette porte du temple ouverte m'offre un asile ; je me réfugierai dans le fond du temple, où je resterai debout caché derrière la statue.

(Le Samvahaka *entre dans le temple. Le gagnant paraît sur la scene, accompagné de Mathoura, le maître de la maison de jeu.*)

LE JOUEUR.

Ah ! tu te cacherais dans les cieux, tu te réfugierais au fond des enfers, que je saurais t'y atteindre ! Ne crois pas m'échapper ; un maître de maison de jeu te retrouverait, quand Roudra lui-même te prendrait sous sa protection.

MATHURA.

Voilà sa trace. On voit à son empreinte irrégulière qu'il a couru çà et là, incertain de la route qu'il devait prendre ; et que plus d'une fois il lui est arrivé de broncher sur son chemin.

(*) Un Samvahaka est un homme employé dans les bains à frictionner, épiler les membres pour leur donner de la souplesse.

LE JOUEUR.

Sa trace se perd et s'èfface.

MATHURA.

Le coquin ! il sera entré par le fond du temple.

(Tous deux entrent dans le temple ; et leur conversation par signes indique qu'ils viennent de découvrir la retraite du Samvahaka. Ils tournent autour de la statue, poussent le Samvahaka et le pincent.)

LE JOUEUR.

Est-elle de bois cette statue ? Qu'en pensez-vous ?

MATHURA.

Non, elle est de pierre. Mais que nous importe ? Asseyons-nous près d'elle, et continuons notre jeu.

(Ils s'asseyent et jouent : à mesure que l'on voit le jeu se compliquer, le Samvahaka, qui les regarde, s'intéresse à la partie, et laisse apercevoir l'intérêt qu'il y prend.)

LE SAMVAHAKA.

Je n'ai pas une pièce de monnaie, et cependant le son de ces dés me tourmente. Tel le bruit martial du tambour vient frapper l'oreille du conquérant détrôné. Dois-je jouer ? Non ; ce serait une folie, un crime. une sottise ; ce serait me jeter dans un gouffre, je le sens ; mais ce bruit que font les dés ! comme il me flatte ! comme il me caresse ! c'est pour moi le chant du rossignol !

LE JOUEUR.

A moi à jouer !

MATHURA.

C'est à moi !

LE SAMVAHAKA, *s'élançant.*

Non, c'est à moi!

LE JOUEUR.

Nous le tenons enfin!

MATHURA.

Ah! brigand! te voilà pris! Où sont tes dix souvernas?

LE SAMVAHAKA.

Ah ciel! je me trouve mal.

(*Les deux hommes frappent le Samvahaka, qui fait semblant de s'évanouir.*)

MATHURA.

Si tu n'as pas d'argent, laisse-moi quelque chose en gage.

LE SAMVAHAKA, *à part au joueur.*

Je vous offre moitié; tenez-moi quitte du reste.

LE JOUEUR.

Je le veux bien.

LE SAMVAHAKA, *à part à Mathura.*

Je vous offre moitié, ou du moins un gage qui en tienne lieu. Faites-moi grace du reste.

MATHURA.

J'y consens.

LE SAMVAHAKA, *haut au joueur.*

Vous me tenez donc quitte de la moitié?

LE JOUEUR.

Je viens d'y consentir.

LE SAMVAHAKA, *à Mathura.*

Et vous aussi?

MATHURA.

Je ne me dédis pas.

LE SAMVAHAKA.

Eh bien, adieu, Messieurs ! (*Il se sauve.*)

MATHURA.

Pas si vite ! Où veux-tu courir ?

LE SAMVAHAKA.

Allons, messieurs, soyons justes. L'un m'a cédé la moitié ; l'autre m'a tenu quitte de l'autre moitié. Me voilà libéré du tout.

MATHURA.

Apprends que mon nom est Mathura, et que Mathura ne se laisse pas jouer. Il nous faut toute la somme.

LE SAMVAHAKA.

Dites-moi où je la trouverai ?

MATHURA.

Vends ton père !

LE SAMVAHAKA.

Où est-il mon père ?

MATHURA.

Vends ta mère.

LE SAMVAHAKA.

Où est-elle, ma mère !

MATHURA.

Alors vends-toi toi-même.

LE SAMVAHAKA.

Qu'on me mène au marché,

(*Les deux hommes entraînent le Samvahaka, qui cherche par ses cris à attirer l'attention des passans.*)

Amis, nobles et généreux amis, venez, rachetez-moi pour dix souvernas que je dois à ce joueur.

UN PASSANT.

Qui crie si fort?

LE SAMVAHAKA.

Je serai votre serviteur, votre esclave. (*Le passant suit son chemin.*) Qui m'achète? Qui m'achète? Dix souvernas pour ma personne! Encore un qui passe! Malheureux que je suis! Je n'ai que des infortunes, depuis que le noble Charoudatta est malheureux lui-même.

MATHURA.

Notre argent! Vite, notre argent.

LE SAMVAHAKA.

Indiquez-moi donc un moyen de le trouver. (*Il tombe sur la terre. Mathura le traîne.*) Au meurtre! Au meurtre! Hélas! Qui vient à mon secours?

DARDURAKA, *autre joueur qui entre en scène.*

Jouer est un empire, sans trône, il est vrai. Le joueur prélève un tribut général; sa bourse libérale s'ouvre sans peine. Il a pour serviteurs les plus opulens des citoyens, pour revenus des trésors de prince. Il gagne tout au tripot, argent, femmes, amis. Il jouit de tout pour le perdre aussi rapidement qu'il l'a gagné. Recueillons nos souvenirs. Le trois m'a dépouillé; le deux a fait dresser mes cheveux sur ma tête. L'as aurait fait le point. C'est ce maudit quatre qui m'a perdu.... Que vois-je là-bas? C'est Mathura, mon ancienne connaissance. En m'enveloppant des replis de mon manteau, peut-être ne m'apercevra-t-il

pas. Mais ce vêtement, que le ciel confonde, a tant de trous que les rats pourraient y faire élection de domicile, et mettre fort souvent la tête à la fenêtre. (*Après avoir examiné l'état de son manteau, il le roule autour de son bras.*) Après tout, que me fera-t-il? Je pourrais, sans rien craindre, rester ici un pied en l'air, et l'autre posé sur le sol, pendant toute la course que le soleil accomplit en une journée.... D'où vient ce bruit?

UN PASSANT.

C'est un joueur malheureux qui cherche une ame charitable pour payer sa dette. Il ne trouve personne qui veuille l'écouter.

DARDURAKA.

Allons, je vais me montrer. Place! place! Je reconnais Mathura et ce misérable Samvahaka, dont la tête repose le soir sur ses talons, qui porte, empreints et nuancés sur son dos, les vestiges de tant de coups d'étrivières, et sur ses membres la trace de tant de morsures de chiens. Qu'y a-t-il de commun entre son triste squelette et les hasards du jeu? Approchons-nous de l'autre, et tâchons de l'apaiser. Bonjour, Mathura!

MATHURA.

Bonjour. Voici un drôle qui me doit dix souvernas.

DARDURAKA.

Qu'est-ce que cela? une bouchée!

MATHURA, *saisissant et déployant la robe trouée de Darduraka.*

Tu es un beau garçon, toi qui parles de dix souvernas comme d'une misère.

DARDURAKA.

Dix souvernas, imbécile ! Combien de fois ne m'as-tu pas vu les réunir sur un seul enjeu. Misérable ! pour dix souvernas, tu mangerais un homme.

MATHURA.

Puisque dix souvernas ne sont pour vous qu'une bouchée, mon cher, déjeunez-en. Quant à moi, cet homme-ci m'appartient.

DARDURAKA.

Prêtez-lui dix souvernas ; il jouera le tout avec vous. S'il gagne, il vous paiera.

MATHURA.

Et s'il perd ?

DARDURAKA.

Il ne vous paiera pas.

MATHURA.

Allons, bavard, laissez-nous !

DARDURAKA.

Bavard ! tu l'es de père en fils ! (*Il fait signe au Samvahaka de s'enfuir.*)

MATHURA.

Esclave ! n'es-tu pas joueur de ton métier ?

DARDURAKA.

Moi, joueur !

MATHURA.

Mais peu m'importe ! (*au Samvahaka.*) Ah çà ! toi, quand me paieras-tu ?

LE SAMVAHAKA.

Aujourd'hui même.

MATHURA.

Allons, avance! (*Il frappe au visage le Samvahaka, qui saigne et tombe par terre.*)

DARDURAKA.

Maltraiter ainsi un pauvre homme devant moi! (*Il se jette sur Mathura. Ils se battent.*)

MATHURA.

Le coquin me paiera!

DARDURAKA.

Tu m'as attaqué sur la grande route; tu verras demain, en présence des juges... tu verras!

MATHURA.

Eh bien! je verrai!

DARDURAKA.

Tu dis que tu verras; et comment?

MATHURA.

Comme je te vois! (*Il s'avance d'un air menaçant, en regardant Darduraka. Ce dernier saisit le moment, jette aux yeux de Mathura une poignée de poussière. Mathura pousse des cris, le Samvahaka revient à lui, Darduraka lui fait signe, et il s'enfuit.*)

DARDURAKA, *se retirant.*

Mathura ne manque pas de crédit. Je me sauve, je vais me ranger sous les drapeaux d'Aryaka, ce pâtre auquel un idiot a prédit qu'il régnerait un jour, comme me l'a raconté Servillaka mon ami; les misérables comme moi affluent autour de lui. J'y cours bien vite.

(*Darduraka disparaît, le Samvahaka cherche la porte qui conduit dans l'intérieur de la maison de Vasantasena. Il entre, et se jette à ses pieds.*)

LE SAMVAHAKA.

Ah! madame, j'implore votre secours.

VASANTASENA.

Je vous servirai volontiers. Ne craignez rien. Ferme la porte, Madanika. Qui est-ce qui vous poursuit ?

LE SAMVAHAKA.

Un homme à qui je dois.

VASANTASENA.

Madanika, ferme donc la porte.

LE SAMVAHAKA, *à part.*

Les créanciers l'effraient; tant mieux, apparemment elle les connaît, puisqu'elle en a peur. Comme elle sait de quel fardeau elle se charge en m'accueillant, elle ne succombera pas sur la route.

(*On revoit, à l'extérieur, Mathura et le joueur qui se frottent les yeux.*)

MATHURA.

Mon argent! mon argent!

LE JOUEUR, *s'arrêtant devant la maison de Vasantasena.*

C'est ici qu'il est entré.

MATHURA.

Adieu mes dix souvernas!

LE JOUEUR.

Portons nos plaintes au prince.

MATHURA.

Nous ne réussirons pas à le faire condamner. Il vaut mieux le saisir. Je le guette au passage.

(*On voit dans l'intérieur de la maison Madanika qui, avertie pas un signe de sa maîtresse, s'adresse ainsi au Samvahaka.*)

MADANIKA.

Ma maîtresse désire savoir qui vous êtes, d'où vous venez, et quel est le nom de l'homme qui vous poursuit?

LE SAMVAHAKA.

Je suis né à Pataliputra. Mon père cultivait la terre ; je me suis fait Samvahaka.

VASANTASENA.

C'est une profession bien efféminée. Qui a pu vous forcer à l'embrasser?

LE SAMVAHAKA.

Le besoin.

MADANIKA.

Continuez votre récit.

LE SAMVAHAKA.

Des voyageurs qui se trouvaient chez mon père et qui parlaient sans cesse des lointaines contrées qu'ils avaient parcourues, m'inspiraient le désir de les visiter à mon tour. Je partis pour Oujjayini, et j'entrai là au service d'un homme accompli, d'un homme sans égal. Parole affectueuse, noble physionomie; jamais qualités plus charmantes et plus dignes d'estime ne se réunirent chez un mortel. Il n'aimait les richesses que pour en disposer et faire des heureux; sa maison, asile de bienfaisance, s'ouvrait aux infortunés qui tous étaient ses amis.

MADANIKA.

Oh! les belles qualités? Quel est donc l'être heureux qui les possède? Ma maîtresse va l'adorer.

VASANTASENA.

Mon cœur fait la même demande.

LE SAMVAHAKA.

A force de bonté, cet homme trop généreux, finit par...

VASANTASENA.

Se ruiner.

LE SAMVAHAKA.

Comment devinez-vous si juste?

VASANTASENA.

Fortune et mérite marchent rarement ensemble : l'onde pure est bientôt épuisée : le marais où croupit une eau malsaine reste plein jusqu'aux bords.

MADANICA.

Dites-nous le nom de cet homme vertueux.

LE SAMVAHAKA.

Charudatta.

VASANTASENA, *se levant avec précipitation.*

Madanika, approche un siège. Que ce noble hôte soit ici comme dans sa maison; qu'il s'asseye. Il doit être las. Mon enfant, donnez-lui un éventail.

LE SAMVAHAKA, *à part.*

Noble Charudatta, si ton nom seul me fait combler de tels honneurs, toi seul tu es homme, toi seul existes, les autres végètent. (*En se jetant aux pieds de Vasantasena.*) Je vous en conjure, madame, permettez-moi de rester debout devant vous.

VASANTASENA.

Continuez votre récit.

LE SAMVAHAKA.

Celui-là est riche, qui, dépouillé même de sa fortune, reste encore opulent en nobles actions : tel est

Charudatta, mon ancien maître. Devenu malheureux, il fut obligé de me congédier ; j'ai joué, et j'ai perdu dix souvernas.

MATHURA, *au dehors.*

Au vol ! à l'assassinat ! on m'enlève mon argent !

LE SAMVAHAKA.

Entendez-vous ces deux hommes qui me poursuivent? Que faire, madame?

VASANTASENA.

Les oiseaux de proie sont prêts à fondre sur leur victime. Madanika, va trouver ces cruels, dis-leur que ce pauvre homme leur envoie le bijou que voici, en gage de ce qu'il leur doit.

MATHURA, *toujours en dehors.*

Au voleur ! au voleur !

MADANIKA.

Ce sont eux ; ils surveillent la porte; ils jettent sur notre demeure un regard plein d'inquiétude. (*Elle s'approche de la porte qu'elle ouvre.*) Qui de vous est maître de la maison de jeu?

MATHURA.

C'est moi-même, belle demoiselle à la douce parole, à l'œil voluptueux, à la lèvre aussi fraîche que le bouton de rose. Allez, allez, vous ne trouvez pas votre homme.

MADANIKA.

Vous n'êtes donc pas le joueur ?

MATHURA.

Je cherche par ici un homme qui me doit dix souvernas.

MADANIKA.

Voici un bracelet que ma maîtresse... non, je me trompe... qu'il vous envoie comme gage.

MATHURA.

Ah! à la bonne heure! Dites-lui que je reçois ce qu'il m'envoie à titre de nantissement. S'il veut venir me revoir, je lui donnerai volontiers sa revanche, et il sera le bienvenu.

(*Le joueur et Mathura s'en vont*; *Madanika rentre*).

MADANIKA.

Madame, ils sont partis fort contens.

VASANTASENA, *au Samvahaka.*

Maintenant, mon ami, vous pouvez sortir sans inquiétude et retourner dans votre famille, que vous rassurerez sur votre sort.

LE SAMVAHAKA.

Commandez, madame; que puis-je faire qui vous soit utile?

VASANTASENA.

Aspirez à rendre des services plus élevés et plus honorables : soyez toujours dévoué à l'homme qui vous a employé jadis.

LE SAMVAHAKA.

Madame, je me suis avili par le métier que j'exerce. Je veux, pour faire pénitence, entrer dans l'ordre des religieux de la secte de Bouddha. Daignez vous souvenir de moi, du pauvre mendiant, ancien serviteur de Charudatta.

VASANTASENA.

Ne précipitez rien dans vos résolutions.

LE SAMVAHAKA.

Elles sont inébranlables. (*Il se met en route pour partir.*) Je ne jouerai plus ; aucune main profane n'osera plus me saisir ; et je passerai par la route publique, la tête haute et le front découvert. (*On entend du bruit derrière la scène*). Qu'est-ce?

Voix derrière la scène.

L'éléphant !... Prenez garde ! c'est l'éléphant de Vasantasena qui a brisé sa chaîne.

LE SAMVAHAKA.

Je cours, je vais l'arrêter... Mais le dois-je? et ne me suis-je pas promis de vivre en ermite?

(*Le Samvahaka part ; le bruit continue ; Karnapuraka accourt.*)

KARNAPURAKA.

Où est ma maîtresse?

MADANIKA.

Insolent ! grossier personnage ! Ne pouvez-vous entrer ici respectueusement, et parler à votre maîtresse comme vous le devez?

KARNAPURAKA.

Veuillez m'entendre, madame. Votre noble éléphant a tué son gardien et brisé sa chaîne; il s'est élancé sur la grand'route : un désordre inexprimable marquait son passage. Le peuple s'écriait en fuyant : « Sauvez vos enfans ! montez sur les arbres ! réfugiez-vous sur les murailles ! l'éléphant arrive. » A voir les débris des perles, des diamans, des bijoux épars, on reconnaissait l'espace que les femmes venaient de parcourir dans leur fuite. L'énorme trompe brisait tous

les obstacles, les pieds de l'animal écrasaient, ses énormes défenses meurtrissaient tout ce qui s'opposait à sa course. Il se plongeait au sein de la cité comme au sein du lac aux eaux profondes, couvertes de fleurs de lotus. Un saint mendiant qu'il rencontra y perdit son bâton et son vase rempli d'eau. L'éléphant, inondant le pauvre homme de l'eau qu'il avait puisée dans le vase, le suspendit entre ses défenses. « Ah! s'écriait-on de toutes parts, l'ermite va périr! »

VASANTASENA.

Malheur! malheur!

KARNAPURAKA.

Cessez de vous alarmer! Quand je vis la fureur de l'animal, je pris, moi votre très-humble esclave, Karnapuraka, la résolution de délivrer l'ermite, et de punir l'éléphant; d'une barre de fer que j'arrache, je le frappe au milieu des côtes. Ce coup désespéré l'abat; on le voit chanceler, tomber, comme les sommets du mont Vyndhya, lorsqu'un tremblement de terre les ébranle. Enfin le saint homme est sauvé!

VASANTASENA.

Vous avez bien agi.

KARNAPURAKA.

C'est ce que tout le monde me dit. « Bravo, Karnapuraka, me disait-on! Bravo! c'est très-bien! » Toute la ville d'Oujjayini, saisie d'une terreur panique, se pressait sur un seul et même lieu; vous eussiez dit un bateau que les passagers encombrent. Cependant un homme, dont le vêtement était honnête mais modeste, élevant les yeux et poussant un pro-

fond soupir, jeta sur mes épaules ce vêtement éclatant.

VASANTASENA.

L'odeur de jasmin n'y est-elle pas restée empreinte?

KARNAPURAKA.

Je ne pourrais vous le dire, madame; l'odeur que les tempes de l'éléphant exhalent est restée trop fortement imprégnée dans nos propres habits.

VASANTASENA.

Regardez donc si ce manteau ne porte pas un nom.

KARNAPURAKA.

Je vois bien des lettres; mais pour les lire madame sera plus habile que moi.

VASANTASENA, *lisant.*

Charudatta! (*Elle s'enveloppe du manteau, et témoigne la satisfaction la plus vive.*)

MADANIKA.

Voilà un manteau qui va merveilleusement bien à la taille de notre maîtresse.

KARNAPURAKA, *d'un air mécontent.*

Pas mal!

VASANTASENA.

Prends ce bijou, comme récompense de tes services.

KARNAPURAKA, *s'inclinant après avoir porté à son front le cadeau de Vasantasena.*

A la bonne heure! Maintenant ce manteau vous va parfaitement bien!

VASANTASENA.

Quand vous avez quitté Charudatta, où était-il?

KARNAPURAKA.

Près de la maison, où il allait rentrer.

VASANTASENA.

Madanika, Madanika ! montons sur cette terrasse, de là nous l'apercevrons encore; un de ses regards nous parviendra peut-être.

Rien, ce me semble, de plus vif, de plus vrai, de plus immédiatement, de plus franchement naïf, rien qui exprime plus réellement la nature, rien qui y corresponde plus intimement que ce dialogue. La tendresse ingénue de Vasantasena s'y pare d'une volupté délicate, d'une grace sans égale et sans exemple : la manière dont ses sentimens secrets se trahissent est enchanteresse, c'est la plus douce poésie érotique possible. Fleur charmante, où ne brillent pas les couleurs tranchantes, fortes et tumultueuses de la tulipe, mais d'où émane un parfum doux comme l'exhalaison de la violette. La gradation des sentimens est traitée avec un art profond, digne des anciens, et, si l'on peut se servir de cette comparaison, tous les événemens, même étrangers au sort de Vasantasena, semblent devenir comme les conducteurs électriques de cet unique sentiment qui l'absorbe et qu'ils rendent plus sublime et plus exalté. Que de mouvemens naturels et exquis dans leur simplicité spontanée, dans la malice ingénieuse et l'agréable flatterie de la suivante; dans la reconnaissance du Samvahaka pour son ancien maître; dans la joie intéressée de Karnapuraka, qui avait commencé à marquer de la mauvaise humeur lorsqu'il se croyait frustré de sa récom-

pense. Ici l'on voit apparaître, même sous l'aspect et avec les couleurs gigantesques qui lui sont propres, la nature grandiose de l'Inde. Elle se revèle tout entière dans la scène où l'énorme masse de l'éléphant semble étouffer de son poids la ville d'Oujjayini et creuser pour l'ensevelir un gouffre immense.

Remarquez aussi l'habileté, la hardiesse et la force avec lesquelles sont retracées les scènes des joueurs. Quel tableau énergique que celui qui se compose de ces différens traits, où respirent toute leur malice, toute leur cruauté; ce mélange de bouffonnerie et d'avarice qui les caractérise; cette impertinence du vice, qui, payant patente, se croit autorisé à opprimer le malheur; cette insouciance dans la misère et cette incorrigible légèreté des joueurs ruinés! Beverley, drames de la porte Saint-Martin et de Kotzbue, pâlissent devant ces vigoureux tableaux; là point de niaiserie sentimentale, larmoyante, amphigourique, philosophique. Vous assistez à la chose même, vous la voyez. Elle est là toute nue, vivante, agissante, passionnée, terrible devant vous. Admirable poésie, où le naturel et la grandeur s'unissent.

Déjà, en m'occupant de l'épisode de Nala, j'ai fait observer que la passion du jeu semblait inhérente aux familles des Kshatryias ou guerriers nobles de l'Inde. D'après les lois de Manou, les monarques indiens devaient combattre et déraciner cette passion funeste. Cependant sous le règne de Soudraka, comme de nos jours, on souffrait que des maisons de ce genre, léga-

lement accréditées, sanctionnées par le gouvernement, soutenues même, en cas de besoin, par la force publique, versassent dans les coffres de l'Etat un revenu dont toute ame honnête abhorre et maudit la source impure. Ce que l'on doit remarquer avec le plus d'étonnement c'est que, d'après Tacite, la même passion régnait avec tant de rage chez les Germains, qu'un Germain libre ne pouvait devenir esclave que par une perte au jeu. Il parle de guerriers qui, ne possédant plus rien, se jouent eux-mêmes, se perdent, se livrent, précisément comme le Samvahaka de la pièce indienne.

Le troisième acte commence. Le théâtre représente la maison de Charudatta, dont le spectateur aperçoit à la fois l'extérieur et l'intérieur. Verdhamana, domestique du Brahmane, entre en scène ; on le voit dans l'intérieur de la maison.

VERDHAMANA.

Notre maître est-il clément, doux, patient, honnête homme? C'est une joie pour tous ses serviteurs. Alors fût-il pauvre, on le servirait avec délices. Mais ne me parlez pas d'un homme impérieux et aigre, que son opulence enorgueillit, qui nous maltraite et nous humilie : avec un tel maître, il n'y a que chagrins. Mais chacun de nous a sa nature : on meurt comme on est né. Si ce bœuf trace son sillon, c'est qu'il est né bœuf : le sort le voulait. Si tel homme jette sur la femme d'autrui un regard de convoitise, c'est que nature l'a ordonné. Il n'en peut mais; son penchant

le domine. Tâchez d'arracher le joueur aux dés qu'il a saisis, vous n'y parviendrez jamais : quand le vice s'est identifié à nous, quel remède y apporter ? Aucun. — Ah! ça, minuit approche, et mon excellent maître ne revient pas encore du concert de voix harmonieuses qu'il est allé écouter. Je vais, avant son arrivée, prendre dans cette salle un à-compte sur mon sommeil. (*Il s'endort.*)

(*On voit paraître à l'extérieur Charudatta et Maitreya.*)

CHARUDATTA.

Harmonie enchanteresse! Que ce Rebhila est un chanteur délicieux. Et ce *vina*, ce luth enchanteur; perle de l'Océan, ou trésor arraché aux cieux. Accens divins, qui inondent de volupté le cœur solitaire; comme à l'approche d'un ami qu'on aime, on sent son ame dilatée. Non, il n'est pas de félicité qui ne soit fille de la musique. Elle rapproche les hommes, elle fait le lien de la société. Par elle, la douleur de l'absence se calme. Bercé mollement par sa mélodie, l'amour se fortifie et s'agrandit.

MAITREYA.

Pour moi, deux choses au monde ont le privilège de me faire pouffer de rire : un homme qui chante et une femme qui lit. Cette femme, qui s'efforce de prononcer l'alphabet sacré, voyez-la un peu, je vous prie! Quelle comédie! Ne diriez-vous pas la jeune génisse qui pour la première fois traîne le char sacré par les rênes passées dans ses narines. Et cet homme, comme il s'égosille! Ne ressemble-t-il pas à un vieux

docteur enroué, dont la voix monotone répète sa litanie, pendant que sa main déroule son chapelet, et dont le gosier se dessèche pendant que les fleurs s'effeuillent?

CHARUDATTA.

Quoi! vous êtes insensible, mon ami, au talent de Rebhila? Quelle délicate mollesse dans ses accens! Quelle pureté harmonieuse! Comme ils tombent et s'évanouissent avec grace! Quelle expression! Quel charme! L'air frappé de ces accords naissans retentit encore à mon oreille émue. Je crois entendre encore cette cadence légère qui semble se baigner en tremblant dans des flots d'harmonie. Ecoutez ce luth dont la voix s'élève, s'enfle, diminue, paraît s'éteindre, renaît tout à coup, se ranime, et suit, dans toutes ses variations, un mouvement plein de grace et de goût! Ne croiriez-vous pas qu'un son joyeux s'en échappe! Il rit, la gaieté vibre et émane de ses cordes agitées; mais bientôt il revient à son thème favori.

MAITREYA.

Allons, ami, le lit nous appelle. Il est temps de reposer. Ces gardiens du marché, ces gros dogues qui l'encombrent, ils y ronflent bien, eux. Déjà la lune se trace, au sein des nuages, une route moins brillante.

CHARUDATTA.

Vous avez raison; déjà, du haut de ses demeures célestes, le dieu de la lune avance d'un pas rapide vers sa couche, en jetant çà et là des rayons qui percent les épaisses ténèbres. On voit le croissant briller en-

core, mais s'affaiblir, sur le point de s'éclipser. Telle apparaît et brille au sein du lac obscur la défense du monarque de la forêt, qui s'y baigne et ne laisse apercevoir que la blancheur de son arme d'ivoire.

MAITRÉYA.

Nous voici arrivés! Verdhamana! Lève-toi! Viens ouvrir.

VERDHAMANA.

Cette voix que j'entends est celle de Maitreya. (*Il ouvre.*) Seigneurs, je vous salue. Vos couches sont préparées. Veuillez y reposer. (*Ils entrent et s'asseyent.*)

MAITREYA.

Va! Dis à Radanika qu'elle apporte l'eau qui sert à laver les pieds.

CHARUDATTA.

N'interrompez pas son sommeil.

VERDHAMANA.

J'irai chercher l'eau-moi-même. Maitreya pourra vous laver les pieds.

MAITREYA.

Ce fils d'esclave! L'entendez-vous? Comme il arrange les affaires! Moi, qui suis Brahmane, il faudra que je remplisse son office.

CHARUDATTA.

Maitreya, tenez le bassin! Verdhamana fera le reste.

VERDHAMANA.

Venez donc, digne Maitreya! Versez l'eau. (*Il lave les pieds de Charudatta et va pour sortir.*)

CHARUDATTA.

Demeure ! lave les pieds de ce Brahmane.

MAITREYA.

Inutile soin ! Je ne renonce pas à marcher sur la terre.

VERDHAMANA.

Digne Maitreya ! Etes-vous Brahmane ?

MAITREYA.

Brahmane? Autant que le Boa est serpent.

VERDHAMANA.

Dans ce cas, ce sera moi qui laverai vos pieds. (*Il lui lave les pieds.*) A présent, Maitreya, soyez assez bon pour garder, pendant cette nuit, la petite cassette où se trouve le dépôt de Vasantasena. Je l'ai gardée, moi, pendant toute la journée. (*Verdhamana remet la cassette entre les mains de Maitreya, et s'en va.*)

MAITREYA.

Dépôt dangereux ! Ou on me le volera, ou il me volera le sommeil ! Permettez-moi, noble Charudatta, d'aller la cacher, et la mettre en sûreté dans votre jardin.

CHARUDATTA.

Non ; cela est impossible. Les bijoux renfermés dans cette cassette m'ont été confiés. C'est un dépôt sacré sur lequel il faut veiller, ou qu'il faut rendre à celle qui en est propriétaire. Brahmane, prenez-en soin. (*Charudatta se couche, et croit, en s'endormant, entendre encore le concert auquel il a assisté.*) Sons enchanteurs ! Ils ne quittent point mon oreille.

MAITREYA.

Quoi! vous dormez déjà!

CHARUDATTA.

Je sens mes paupières qui s'affaissent, et la lourde divinité du repos qui pèse sur mon front. A chaque instant son triomphe augmente, m'accable, se rend maître de mes forces, et les enchaîne.

MAITREYA.

Eh! bien, dormons!

(*Tous les deux s'endorment. On voit paraître, à l'extérieur, le Brahmane Servillaka, homme de mauvaises mœurs, joueur et fripon de profession, et qui a pour maîtresse Madanika, suivante de Vasantasena.*)

SERVILLAKA.

Le serpent change sa vieille peau contre une nouvelle. Je dépouille mon honorable profession de Brahmane contre un nouveau métier. Me voici rampant sur le sol, et me cachant dans l'ombre, précisément comme le reptile dont je parlais. (*Il regarde le ciel.*) Bien, très-bien; la lune s'enfonce au sein des nuages. Mère tendre, je te remercie! Tu couvres de tes tutélaires ombres ceux de tes fils dont la vaillance donne assaut à la maison d'autrui et redoute l'aspect terrible des gardiens de la cité. Au moyen d'une brèche faite dans le mur de ce jardin, je m'y suis introduit: m'y voilà. Maintenant, approchons de la maison. Les hommes taxent d'infamie cette industrie qui met à profit le sommeil des autres, pour tenter et accomplir une audacieuse conquête. Ils ont tort; s'il n'y a pas là d'héroïsme, du moins est-ce un acte d'indépen-

dance; et mieux vaut encore vivre aux dépens d'autrui, que de porter aux pieds d'un riche ses hommages d'esclave. D'ailleurs ne lisons-nous pas dans les écrits des anciens que plus d'un héros de ces temps surprit son ennemi au sein du sommeil? Cherchons quelque endroit par où je puisse faire brèche à la maison, quelque place qui offre prise à mes efforts. Voyons de quel côté la chute des débris que je vais faire tomber causera le moins de bruit. Si nous volons, que ce soit en maître de l'art. Trouverai-je quelque vieille brique endommagée par la fumée, rongée par le salpêtre? (*Il examine et tâte le mur.*) Ici la terre est moins dure, on y jette sans cesse de l'eau. Ce lieu-ci est exposé au soleil. Une épaisse croûte de salpêtre le recouvre. Bon! le trou d'un rat! Excellent augure! Le dieu des voleurs me protège, et ma victoire est assurée. Avant d'entrer, achevons de nous consulter. D'après les saints conseils du dieu dont la lance est dorée, il est quatre manières de s'introduire dans la maison d'autrui. On détache les briques cuites, ou bien on coupe celles qui ne le sont pas, ou bien encore on amollit le mur de terre, en y jetant de l'eau; ou enfin, si le mur est de bois, on y pratique un trou. Celui-ci est composé de briques cuites. En les détachant, prouvons aux habitans de ces lieux qu'un artiste a passé par ici. Donnons à l'ouverture que je vais faire une forme élégante. Laquelle? celle du calice du lotus? Un soleil entouré de ses rayons? Une lune dans son croissant? Un caractère magique? Un vase plein d'eau? Je veux que tous les voisins accourent, qu'ils s'émer-

veillent, qu'ils répètent : L'habile homme! l'adroit voleur! c'est un génie dans son espèce. Tout bien considéré, je m'en tiens au vase rempli d'eau. C'est la forme la plus élégante. Vite à l'ouvrage. Ce n'est pas la première fois que j'offre aux citadins, dont je sais percer les murailles, un objet d'admiration à la fois et de courroux. Le sort en est jeté! Dieu qui dispenses ici-bas la fortune! Dieu dont la lance est dorée, honneur, salut à toi! fils du feu, chef des célestes armées, protecteur des brigands, honorable patron, viens à mon aide! Mille graces et mille respects soient également rendus au noble pontife qui me fit faire l'apprentissage de ce métier; instruit par lui, je glisse dans l'ombre, et les ténèbres, talisman magique, me rendent invisible à tous les regards, inaccessible à toutes les blessures. — Mais j'ai oublié... Honte et malédiction sur moi-même!... j'ai oublié l'instrument dont je me sers communément pour prendre mesure. N'importe; servons-nous de notre ceinture de Brahmane. Il faut avouer que, dans les mains d'un Brahmane tel que moi, cette ceinture est d'un noble usage et d'un utile emploi. Avec elle, je mesure la hauteur des murailles et leur profondeur. Lancée sur des bijoux par ma main hardie et légère, elle les dérange, elle les déplace, elle les attire avec une incroyable dextérité. J'en fais même une clef pour ouvrir la serrure rebelle. Un serpent m'a-t-il mordu? elle bande la plaie. Quel ornement plus précieux et plus nécessaire? Travaillons! (*Il enlève des briques.*) Encore une! Que sens-je là? Ah! malédiction! c'est la morsure d'un serpent.

(*Il lie son doigt avec le cordon sacerdotal dont sa ceinture est environnée.*) Avançons maintenant sans rien craindre : l'ouverture est assez grande. (*Il aperçoit une lampe qui brille.*) A travers les ténèbres, qui règnent autour de la maison, ce rayon isolé étincelle comme l'or pur ; entrons ! Dieu qui me protèges, je te salue ! (*Il entre.*) Deux hommes endormis ! Allons ouvrir la porte extérieure ; s'ils s'éveillent, je fuirai plus aisément. Elle crie sur ses gonds ! Pauvre vieille ! C'est l'âge qui la rend si grondeuse. Un peu d'eau fera jouer plus doucement ses ressorts. (*Il jette de l'eau sur la porte et l'ouvre avec précaution.*) Jusqu'ici tout va bien. Mais ces gens-ci dorment-ils ou feignent-ils seulement de dormir ? Assurons-nous-en. (*Il passe la main sur leur visage et sur leur bouche.*) L'haleine est régulière. Personne ne bouge ; les yeux sont bien fermés ; leur attitude est bien celle de gens profondément endormis. Encore une épreuve ; s'ils feignent de dormir, la clarté de cette lumière les forcera d'ouvrir les yeux. (*Il passe la lampe sur leur visage.*) Parfaitement bien. Voyons à présent ce que contient cette demeure. Un luth, des flûtes, et un tambour... Plus loin des livres... Serait-ce ici la maison d'un poète ou d'un danseur ? J'avais cru que cette habitation valait la peine que j'ai prise... Mais je me suis trompé... Diable ! le mécompte est cruel. Est-ce la pauvreté qui loge ici, ou l'avarice qui la contrefait ? Cache-t-on des trésors ? Redoute-t-on la main des voleurs ou celle des officiers du roi ? Cherchons bien ; peut-être ce lieu, si dépourvu en apparence, recèle-t-il des richesses que je n'aperçois pas.

Tout ce qui est sous la terre est à moi. Ecartons ces rameaux et ces feuillages, dont la terre est partout jonchée. (*Il écarte les branches, les feuilles, et ne trouve rien.*) Décidément cet homme est un misérable : je l'abandonne à son sort. (*Il va pour sortir.*)

MAITREYA, *rêvant.*

Au voleur ! au voleur ! Je le vois, maître, je le vois; serrez bien la cassette.

SERVILLAKA.

Ah ! ah !... Est-ce que celui-ci, avec sa pauvreté apparente, se moque de moi et me cache des richesses ; ou bien m'a-t-il aperçu ? Dans ce dernier cas (*Il tire un poignard*) c'est un homme mort. Mais il ne fait que rêver. Cela est heureux pour lui. Qu'aperçois-je de si brillant sous ce haillon? C'est une cassette ; il n'avait pas tort. Elle m'appartient. Doucement, la lumière me trahirait peut-être. J'ai là, en réserve, l'insecte qui du bout de son aile sait éteindre la flamme. (*Il laisse voler cet insecte.*) Bien ; d'un seul coup, il nous a plongés dans les ténèbres ! Quelle nuit profonde ! Ah ! Brahmane, qui obscurcis, par des actes si bas, la splendeur de ta race ! Ta honte est bien plus profonde encore. Moi, Servillaka, le Brahmane, fils de Brahmane, versé dans les quatre Védas, recevant les hommages du peuple et ses dons ; moi, entreprendre ces courses nocturnes et honteuses ! Et pourquoi? parce que j'aime Madanika, une courtisane.

(*Maitreya, en étendant sa main, touche celle de Servillaka, et la prend pour celle de son ami.*)

MAITREYA.

Ami, votre main est bien froide.

SERVILLAKA.

Sot que je suis! En jetant de l'eau sur cette porte, j'ai refroidi ma main; je vais la réchauffer dans mon sein, et si désormais cet homme me touche, il ne s'apercevra de rien.

(*Après avoir réchauffé sa main, et pendant que Maitreya, tout en dormant, étend la sienne vers la cassette, Servillaka enlève le dépôt.*)

MAITREYA, *presque éveillé, et croyant parler à son ami.*

La tenez-vous?

SERVILLAKA.

Si je la tiens? Il est vraiment trop poli, ce Brahmane... Oui je la tiens.

MAITREYA.

Dans ce cas-là, me voilà libre comme le marchand qui a vendu toute sa marchandise! Je me rendors.

SERVILLAKA.

Dors, ô Brahmane illustre! et puisse ton sommeil durer un siècle. Quant à moi, Brahmane!... Honte sur mon indigne amour, fléau de ma vie! Honte sur moi plutôt! Honte sur cette pauvreté indigne qui me force à des actions que j'abhorre. Mais hâtons-nous de nous rendre à la demeure de Vasantasena. Le trésor que contient ma cassette achètera la liberté de ma chère Madanika. J'entends quelqu'un. La garde seraitelle sur nos traces? Allons, Servillaka, du courage, de l'adresse! Si tu ne t'assistes, qui t'aidera? Ne reste

pas fixe à ce poste dangereux, comme une sentinelle en faction! Ne réunis-tu pas toutes les qualités opposées: l'adresse du chat, pour gravir le faîte des maisons; la vivacité de l'antilope, pour franchir les distances à la course; la souplesse du serpent, pour me tapir et me glisser; l'élan du vautour, pour fondre sur ma proie; la violence du dogue, pour assaillir les hommes éveillés ou endormis? Quant à l'art de me déguiser, n'ai-je pas toute la mobilité des formes de la déesse des illusions et des prestiges? Et la divinité de l'éloquence même ne m'a-t-elle pas appris l'art d'user tour-à-tour de différens langages? Quelles comparaisons assez hardies donneraient une idée de mes ressources: le flambeau est un guide moins sûr dans les ténèbres; le mulet, un conducteur moins utile dans un étroit défilé; la vipère quand elle rampe, le cheval galopant sur la terre ferme, le navire sillonnant l'onde, le roc appuyé par sa masse immobile, n'ont pas, les uns, plus de promptitude et de flexibilité, les autres, de force et d'aplomb. S'agit-il de tomber sur ma proie, le roi des oiseaux, décrivant au sein des airs, des cercles majestueux, est moins agile que moi. Le lièvre a la vue et l'ouïe moins sagaces. Le loup ne sait pas mieux se saisir de son butin; le lion ne déploie pas une vigueur plus redoutable.

(*On voit Radanika s'approcher.*)

RADANIKA.

Qu'est-ce que Verdhamana est devenu? Il s'était endormi devant la porte du salon, mais il n'y est plus. Eveillons Maitreya.

(*Elle est près de Servilaka qui tire son poignard.*)

SERVILLAKA.

Heureusement pour elle, c'est une femme. Partons vite!

RADANIKA, *seule.*

Il y a un voleur dans la maison... il se sauve... Maitreya! levez vous! levez-vous! Au voleur! au voleur!

MAITREYA.

Etes-vous folle?

RADANIKA.

Il vient de s'enfuir... Regardez, vous dis-je!

MAITREYA.

La porte extérieure est ouverte... Charudatta! mon ami! éveillez-vous! Au voleur! au voleur!

CHARUDATTA.

Le moment est mal choisi pour plaisanter!

MAITREYA.

Plaisanter! voyez vous-même! (*Il montre le trou percé par Servillaka.*)

CHARUDATTA.

Ah! mais vraiment, cette ouverture est faite de main d'artiste. Les briques soulevées avec une dextérité étonnante; une forme élégante; le centre large; le sommet évasé; voilà un habile voleur.

MAITREYA.

Certes l'homme qui a fait le coup était quelque novice qui voulait essayer, ou quelque étranger qui ne connaissait pas l'état de nos affaires.

CHARUDATTA.

C'est un homme qui ne savait pas qu'on ne dort d'un profond sommeil que lorsqu'on a peu de chose à perdre. Trompé par l'apparence de cette maison, con-

struite au temps de ma fortune, il est entré plein d'espérance et de joie, pour en sortir les mains vides et désappointé.

MAITREYA.

Désappointé ! je le plains bien, vraiment ! un drôle de cette espèce ! Ah ! se disait-il, en entrant ici, il doit y avoir de l'argent à prendre, bijoux, cassette... Cassette ! mais à propos, où est la cassette que vous avez reçue en dépôt...? Ah ! je me le rappelle à présent, j'ai bien fait de vous la rendre ; sans ce trait d'esprit de ma part, vous m'eussiez traité sans façon, de bête, de sot, d'imbécile. Mais pas si sot ! ah ! Maitreya fait bien ce qu'il fait. Sans ma présence d'esprit, le coquin était de force à vous la prendre.

CHARUDATTA.

Vous choisissez mal vos instans pour plaisanter.

MAITREYA.

Aussi suis-je loin de plaisanter.

CHARUDATTA.

Vous dites m'avoir remis la cassette.

MAITREYA.

Certainement.

CHARUDATTA.

Et quand ?

MAITREYA.

Pendant la nuit, lorsque j'ai pris votre main, et que je vous ai dit : « *Oh ! comme elle est froide !* »

CHARUDATTA, *regardant autour de lui.*

Eh bien, mon ami, soyez loué !

MAITREYA.

Serait-elle volée ?

CHARUDATTA.

Elle l'est.

MAITREYA.

Et de quoi me louez-vous donc?

CHARUDATTA.

De ce que, grace à vous, le pauvre diable n'est pas parti les mains vides.

MAITREYA.

Ah! ciel! le dépôt serait enlevé!

CHARUDATTA.

Un dépôt! hélas! il n'est que trop vrai. (*Charudatta perd l'usage de ses sens.*)

MAITREYA.

Seigneur, revenez à vous!

CHARUDATTA.

Qui pourra croire que ce dépôt m'a été enlevé par un vol? personne. J'entends une clameur générale qui s'élève contre moi. Dans le monde où nous sommes, les soupçons environnent la froide pauvreté. Jusqu'à présent le sort qui m'accable n'avait attaqué que ma fortune; maintenant, c'est mon honneur, ma réputation intacte, ce que j'ai de plus cher au monde, qu'une dent envenimée vient flétrir et détruire!

MAITREYA.

Ecoutez-moi: je jurerai que la cassette ne nous a point été remise. Par qui a-t-elle été placée entre vos mains? quelles sont les preuves? où sont les témoins?

CHARUDATTA.

Me croyez-vous capable d'affirmer ce qui n'est pas? non pas; mille fois plutôt demander l'aumône et re-

gagner ainsi la valeur de ce dépôt. Jamais je ne souillerai mon ame ; je ne mentirai pas. (*Ils sortent ensemble.*)

RADANIKA.

Courons vite avertir ma maîtresse.

(*On voit l'appartement intérieur de la femme de Charudatta. Elle vient d'être instruite de tout ce qui se passe par Radanika.*)

LA FEMME DE CHARUDATTA.

Mais mon époux est-il en sûreté? le voleur n'a-t-il pas blessé mon seigneur, mon maître? Et son ami Maitreya? sont-ils tous deux sains et saufs?

RADANIKA.

Oui, madame, je puis vous le certifier, mais le dépôt a disparu.

LA FEMME DE CHARUDATTA.

Ah! si Charudatta n'est pas en danger, mon cœur est satisfait. Mais sa réputation flétrie! cette blessure est plus cruelle encore! on ne manquera pas de l'accuser, parce qu'il est pauvre. Puissante et barbare destinée! comme tu te joues des mortels et de leur vie! ton souffle les fait vaciller comme cette goutte légère suspendue à la feuille de lotus. Quand j'ai quitté le toit de ma mère, j'ai reçu ce collier précieux: c'est là tout ce que je possède. Mon époux, dont l'ame est si haute et si grande, refuserait ce présent, je le sais. Va donc, mon enfant, chercher Maitreya et amène-le près de moi.

(*Radanika sort. Bientôt elle revient accompagnée de Maitreya.*)

MAITREYA.

Noble dame, salut à vous !

LA FEMME DE CHARUDATTA.

Graces vous soient rendues ! Maitreya, voici un don que je vous prie d'accepter.

MAITREYA.

Ah ! jamais, madame.

LA FEMME DE CHARUDATTA.

J'ai jeuné le sixième jour après la pleine lune ; dans cette circonstance, il est de rigueur, vous ne l'ignorez pas, et les lois ordonnent que l'on fasse un cadeau à un Brahmane. Celui auquel j'ai coutume de l'offrir en a déjà reçu un. Veuillez donc accepter ce collier, je vous en supplie.

MAITREYA.

Je comprends ; et je vais en instruire mon ami.

LA FEMME DE CHARUDATTA.

Je vous remercie, Maitreya ; mais de la prudence, et ne me forcez pas à rougir. (*Ils sortent.*)

(*On voit Charudatta dans l'intérieur de son appartement.*)

CHARUDATTA.

Maitreya se fait bien attendre. Pourvu que dans son zèle il ne se rende pas coupable, pour me servir, de quelque action indélicate.

MAITREYA.

Me voici ; voyez ce que je vous apporte. (*Il lui donne le collier.*) Votre femme, Charudatta, est digne de vous.

CHARUDATTA.

O tendresse délicate et pure de la femme d'un Brahmane ! Être réduit à un tel abaissement que le seul trésor de ma femme je suis obligé de l'accepter, au milieu de la ruine de ma fortune ! Hélas ! l'indigence abat l'homme. Je suis pauvre, et je perds ma fierté. Ma femme, à laquelle il reste encore ce débris de richesse, déploie la mâle générosité de son ame. Mais suis-je pauvre, puisque une épouse me reste, dont l'héroïque amour survit à mon infortune? J'ai un ami fidèle, qui partage ma joie et mes douleurs. Il me reste enfin un patrimoine dont rien ne peut tarir la source, ma probité. Va, Maitreya, cours trouver Vasantasena. Dis-lui que la cassette s'est trouvée perdue, égarée, et qu'à la place de ce dépôt je la prie d'accepter comme gage le bijou que voici.

MAITREYA.

Avez-vous perdu l'esprit? Donner ces bijoux, précieuses conquêtes, fruits brillans de la mer, pour quelque chose qui ne nous a servi à rien, que nous n'avons ni bu ni mangé, et que les voleurs nous ont pris?

CHARUDATTA.

Cette cassette a été déposée entre mes mains, confiée à mon honneur, à ma foi, à ma délicatesse. De quel prix assez considérable pourrai-je payer cette confiance que l'on a eue en moi et en mon honneur? Maitreya, je vous en supplie, la main sur la poitrine, ne manquez pas de faire à l'instant ce que je vous demande. Pour vous, Verdhamana, ramassez ces briques,

réparez cette brèche ; qu'il n'y paraisse rien ; ne laissons aucune pâture, aucun prétexte aux vaines remarques, aux observations d'une curiosité babillarde et maligne. Allons, Maitreya ! réveillez dans votre ame un sentiment de noblesse et d'élévation. N'allez pas vous conduire avec une puérile petitesse.

MAITREYA.

Petitesse ! Un pauvre est toujours petit. Le riche seul est généreux.

CHARUDATTA.

Je te le répète, je ne suis pas pauvre. Les trésors qui me restent dépassent tous ceux que j'ai perdus. Va, agis comme je te le commande. Cependant je vais commencer les rites ordinaires et saluer l'aurore.

C'est ainsi que finit le troisième acte. Une foule de curieuses observations en émanent ; il jette les plus vives lueurs sur la morale indienne. Quant à l'étude des mœurs, rien de plus précieux que l'ancienne comédie, rien qui les révèle avec une naïveté plus instructive. On sent, dès le premier abord, que l'on vit chez un peuple très-civilisé, d'une exquise politesse, d'une grande rigueur, quant aux bienséances et au décorum. Tel est, en général, le style de la vie antique. Chaque rang y a sa place fixe et son étiquette précise. En Chine, où la canaille abonde, où le cérémonial religieux manque, où l'étiquette d'État le remplace, cette dernière se distingue par un faste exces-

sivement insipide, et par un défaut total de poésie. Dans l'Inde, où il n'y a pas de canaille, dans l'acception réelle du mot, bien qu'il y ait là des pauvres, des castes réprouvées; dans l'Inde, dis-je, la vie entière est dominée par le cérémonial religieux, qui la purifie et, tout en l'écrasant, l'ennoblit. De-là ce ton de philosophie répandu dans les dernières classes de la société, philosophie pratique et sentencieuse, tour à tour morale et immorale selon la spécialité des croyances. Verdhamana, serviteur de Charudatta, est philosophe dans son genre. Sa philosophie est, je l'avoue, désespérante; c'est la fatalité pure. Avec une telle doctrine, on s'abandonnerait sans réserve à tous ses penchans. Mais comme les inclinations de Verdhamana se trouvent d'accord avec ses devoirs, ses opinions ne nuisent en rien à sa destinée. On voit souvent l'homme se livrer au vice, tout en adoptant la vérité et la vertu. Tel homme, dont la morale est incertaine, peut avoir ses bonnes qualités; anomalies qui n'étonnent le juste et ne le font pas dévier de sa route, mais dont les sectateurs d'Helvétius et de Voltaire ont tiré parti d'une manière diverse, et dans le sens de leur système. Quelle que soit l'apparente facilité de cette morale, la conscience humaine y répugne; et c'est ce qui se développe très-bien dans le rôle du Brahmane Servillaka.

Cet homme paraît agir comme Verdhamana pense, d'après une destinée qui le dirige, d'après un germe de vice ou de vertu inhérent à chacun de nous, et se développant en dépit de nous-mêmes. Parmi un grand nombre d'ouvrages curieux, fruits de cette Inde si

bizarre mais qui ne l'est pas plus sous ce rapport que l'antique Egypte, que Lacédémone, que d'autres parties de la Grèce, et que les autres peuples même de l'antiquité, à des degrés différens); parmi tant de traités singuliers, produits du génie indien, se trouve un manuel sanskrit, composé à l'usage des voleurs, intitulé *Chaurya vidya, science du vol.* On l'attribue à Yogacharya, disciple de Kartikeya, dieu de la guerre, dieu des voleurs; double office qui n'étonnera pas ceux qui se rappellent les talens d'Hermès ou de Mercure. Cette science compose le code de castes entières, castes de brigands, nommés Phansigars, Thuggs, etc., etc. Leurs dénominations sont très-variées, et portent la terreur dans plusieurs parties de l'Indoustan. Ajoutons, à la honte de l'humanité, que cette terreur est mêlée de respect. Shakspear, Malcolm, et d'autres savans anglais, nous ont fait connaître les détails de l'organisation de ces castes. Les Zingani, Bohémiens, Egyptiens, sont une de leurs branches qui, se détachant du temps des guerres de Timour, et quittant l'Inde méridionale et occidentale, se répandit en Perse et en Turquie, pénétra jusqu'en Valachie, en Russie et en Bohême. Un autre torrent de ces peuples descendit d'Ethiopie en Egypte, dans le Maroc, de là pénétra probablement en Espagne, et alla gagner les cimes glacées des dernières montagnes d'Ecosse. On sait qu'un voile mystérieux couvre encore ce peuple, qui au sein de l'Europe parle encore de nos jours l'un des nombreux dialectes de l'Indostan.

Le signe le plus caractéristique du monde ancien,

c'est l'esprit de conséquence. On y trouve le bien et le mal avec tout leur développement, accompagnés de tous leurs résultats. Le bien y acquiert toute l'énergie de l'héroïsme ; et dans l'Inde, il mêle à cette énergie un caractère de sainteté. Le mal y existe de même, dans sa nudité la plus grande, privé de remords, et fils d'une fatalité invincible. Servillaka est horriblement naïf; mais comme sa naissance l'éloigne de la caste des brigands, une honte secrète l'assiège : un moment viendra où cette honte même le ramènera dans le chemin de la vertu. Le brigand, le Phansigar, s'apprêtant au vol et au meurtre, comme à l'accomplissement d'une vocation, n'eût pas montré l'ombre d'un scrupule.

L'auteur a fait jaillir avec beaucoup de talent, de ce préjugé de son pays, un trait d'excellent comique, et dont la profondeur tient à l'originalité même des mœurs païennes. Le Brahmane voleur ne se contente pas de voler, il veut être artiste voleur. Il faut qu'on l'admire. C'est ce qui arrive en effet ; et Charudatta, que ce vol expose aux plus grands dangers, s'extasie devant ce trou régulier, dont l'élégance perce à jour sa muraille. Apparemment ce livre sacré, où se trouvent ces enseignemens du vol, consacrait ce genre d'habileté comme le suprême degré du talent. Ajoutons que le vol et le brigandage, que les mœurs chrétiennes poursuivent d'une juste horreur, étaient loin de se présenter sous des couleurs aussi méprisables et aussi atroces aux yeux des populations tout entières. L'Allemagne, la France, l'Angleterre, au moyen âge,

n'avaient pas là-dessus des idées fort nettes. L'une des compositions les plus poétiques de Calderon (*la Dévotion à la Croix*), sanctifie presque un brigand. Cervantes imprime souvent à ses voleurs un caractère qui approche de l'héroïsme. Ils sont intéressans chez Lesage, imitateur des Espagnols. Schiller, dans son Charles Moor, conception fausse et baroque d'un grand poète à son début, a presque fait du brigandage systématique un objet d'idolâtrie.

Le bonhomme Maitreya, malgré les exemples de générosité que son maître lui donne, ne se montre pas très-délicat en fait de probité. Il y a une pureté sublime et touchante dans ce beau caractère de Charudatta, de cet ami de l'humanité, tout prêt à plaindre le voleur malencontreux qui est entré chez un pauvre en croyant dévaliser un riche. Cette candeur que nous trouverions en Europe, ou niaise ou affectée, est parfaitement en rapport avec les doctrines et les sentimens qui animent le philosophe indien. Admirez quelle haute idée il se fait des exigences de l'honneur et des scrupules de la délicatesse. Comme le dépôt confié entre ses mains lui semble sacré! Avec quelle finesse et quelle vérité de sentiment il place cette confiance même bien au-dessus de la valeur du dépôt même! Le rôle de sa femme se dessine avec une grandeur et une délicatesse d'ame non moins exquise. Elle connaît Charudatta: elle sait que jamais il ne voudrait accepter d'elle ce dernier trésor qui lui reste. Elle imagine, pour s'en dessaisir, un moyen ingénieux fondé sur les mœurs nationales. Nul Brahmane ne peut refuser le

don qui lui est offert à de certaines intentions; et Maitreya se trouve ainsi forcé de recevoir ce qu'il transmet à son maître, sans que ce dernier ait aucune raison pour en refuser le don. Ainsi la nature fait partout valoir ses imprescriptibles droits. Sous les lois d'un paganisme corrompu, ces droits ne s'éteignent pas plus que sous la loi sainte des chrétiens, qui abusent souvent de la religion de vérité plus criminellement que les païens de leurs fausses doctrines.

Il y a dans cette pièce beaucoup d'autres traits de mœurs que j'ai négligé de faire remarquer. Telle est cette crainte profonde, inspirée par la rapacité des princes, crainte qui engage les Brahmanes à cacher leurs richesses, et qui révèle tout le despotisme oriental. L'enthousiasme avec lequel Charudatta parle du concert qu'il vient d'entendre n'est pas moins curieux, ainsi que la remarque de Maitreya, qui trouve souverainement ridicule la permission donnée aux femmes d'apprendre le sanscrit. On sait que le dialecte des femmes est le *prakrit*, dont elles se servent dans la société. Du reste, ce qu'il est surtout nécessaire d'observer, c'est qu'il n'est pas de classe de la société indienne qui ne possède son genre de littérature.

(*La suite au numéro prochain.*)

DES BARDES,

PARMI LES PEUPLES CELTIQUES.

CHAPITRE I.

Des Bardes chez les Gaulois.

Les Romains ont trouvé dans les Gaules trois classes d'hommes qui s'occupaient de religion, de culte, de physique, de métaphysique, d'astronomie, enfin des arts libéraux dans leur ensemble. La première classe, la plus considérable, celle qui gouvernait les deux autres, était la classe des *Druides*. Parmi ces Druides, on croit pouvoir distinguer les *Saronides*, dont l'origine paraît douteuse. Pour les uns, ces Saronides ne sont que la traduction grecque du mot celtique Druides, mot auquel ils donnent un sens peu vraisemblable, et qui, selon eux, signifiait *hommes des chênes*. D'autres assimilent les Saronides aux Seronydion des triades du pays de Galles; ces Seronydion se livraient à une sorte de culte astronomique, et appartenaient à l'ordre des Bardes. On trouve dans l'In-

dostan le nom de *Bats*, donné aux Bardes; et parmi leurs subdivisions, les *Charanas*, ou Bardes des divinités de cette contrée, figurent également au nombre des Bardes qui chantent les exploits des hommes. De là Wilford a inféré l'identité des Charanas avec les Saronides; identité que nous ne croyons devoir ni repousser ni appuyer.

Quoi qu'il en soit, pour peu que l'on ait étudié l'institution et l'organisation des Druides, on ne peut regarder leur établissement que comme le résultat d'une révolution survenue dans le culte des Gaulois. Les Druides sont Kymris d'origine : tout concourt à prouver qu'ils étaient dans les Gaules une race relativement nouvelle. Il est probable que long-temps avant l'arrivée des Druides dans cette contrée, un peuple militaire, s'élevant sur les ruines d'un peuple sacerdotal, et d'un peuple agricole, s'investit lui-même des fonctions du sacerdoce ancien, en le supprimant, ou du moins en modifiant son ancien caractère. Telle fut l'origine du sacerdoce des *Vates* ou *Ovates*, qui composaient la seconde classe des hommes religieux et savans dans les Gaules. Les Druides se les étaient affiliés, et comme débris d'un sacerdoce populaire, et comme restes d'un sacerdoce incorporé aux chefs du peuple militaire. Ces Ovates rappellent les Vates et le *vaticinium* des Latins. Peut-être n'a-t-on pas tort de leur assimiler les *Dos*, qui faisaient partie des Bardes pontificaux de l'Irlande, comme nous le dirons quand nous nous occuperons de ces derniers. Ces Dos rappellent le *sacer-dos*, le Dos sacré des Latins, et peut-

être vont-ils se rattacher à quelque lointain et antique sacerdoce perdu dans les profondeurs de l'Europe primitive. Du reste ces Ovates se trouvent également désignés sous le nom d'Eubages.

Les *Bardes* composent la troisième classe d'hommes lettrés que les Romains observèrent dans les Gaules. Les Druides, qui avaient déjà incorporé les Ovates dans leur ordre, s'affilièrent les Bardes avec une égale adresse. Il est probable que ces Bardes, comme nous le dirons quand il s'agira de leur organisation en Irlande, appartenaient, dans le principe, ainsi que les Bardes de l'Indostan et les Scaldes de la Scandinavie, à la caste guerrière. L'habileté des Druides, et leur adroite politique, permit aux Bardes et aux Ovates de vivre parmi leurs concitoyens, mais après un long apprentissage, et une éducation soumise aux Druides, qui leur révélaient dans la solitude qui leur servait de séjour, les secrets de la science et de la poésie. C'est ainsi qu'ils se rendaient maîtres, autant qu'il était en eux, du peuple militaire, et tiraient de toutes les classes de la hiérarchie sociale, sans distinction, les membres de leur propre hiérarchie. Indépendans du pauvre comme du riche, du noble et du colon, du serf et du client, ils embrassaient, du réseau de leurs profondes racines, toutes les bases de l'état social, et ne formaient cependant aucune caste distincte qui pût exciter la jalousie des castes rivales. Malgré l'adresse de ces moyens, leur domination fut toujours vue d'un œil jaloux par la nation militaire : jalousie qui précipita la ruine des Gaules.

Passons de cette discussion, nécessaire pour frayer notre route, à l'institution des Bardes, telle qu'on la voit apparaître dans l'antique Gaule. Examinons d'abord quelle était, dans l'ancien monde, la position des poètes, par rapport aux nations héroïques. Ces nations avaient leurs bardes, destinés à célébrer les actions des races princières. Nous avons peu de documens sur les établissemens de ces chantres héroïques parmi les Perses et les Hellènes. La primitive poésie persane ne s'est conservée que dans les chants du mahométan Ferdoucy. Son grand ouvrage nous offre les fragmens précieux d'une Persépolis poétique dont les ruines couvrent l'Iran tout entier. Nulle part Ferdoucy n'a conservé la véritable empreinte de la tradition antique; mais on peut découvrir dans son poëme des traits ingénus et grandioses, révélateurs d'une haute antiquité.

Quant aux Hellènes, Homère seul est resté debout, au milieu du grand naufrage des temps. Il a enlevé les poëmes de la conquête des Argonautes, les Théséides et les Héracléides. C'est surtout par les œuvres d'Homère que nous connaissons les rhapsodes grecs. Quant à l'intérieur de leurs écoles, rien de précis et de lumineux ne nous en révèle les secrets.

Il n'en est pas de même des Kshatryias ou caste guerrière de l'Inde, ni des Scandinaves et Celtes. Chez les Germains où le nom des Bardes s'est perpétué dans le chant guerrier du Bardit, nous rencontrons, ainsi que chez les trois peuples que je viens de citer, une institution poétique dont l'organisation repose sur les mêmes

bases, est soumise aux mêmes proportions, aux mêmes divisions. Et nous ne parlons pas ici d'une de ces analogies qui résultent de l'identité universelle de la nature même de l'homme ; analogies auxquelles on a presque toujours trop accordé, lorsque l'on a comparé entre elles les croyances et les législations des peuples. C'est une ressemblance spéciale, qui n'indique sans doute pas une parfaite identité, mais qui trahit du moins une étroite parenté d'origine. D'ailleurs elle n'est pas isolée, elle ne se borne pas à nous offrir un simple anneau de cette grande chaîne de traditions qui rattache au centre d'une primitive unité l'immense famille humaine. Elle se coordonne avec la parenté de certains peuples, avec les affiliations de leurs idiomes.

Dans la langue hindoustani, langue usuelle de l'Inde, idiome dominant dans les contrées où subsistent les débris de l'ancienne caste militaire, *Bardaït* ou *Bardaï* signifie un *Barde*. Ce mot vient du sanscrit *Varta*, *Barta*, la *Parole*, la parole animée et poétique ; en allemand *Wort*, *Word*. Dans la langue ordinaire et courante, on prononce *Bhat*. Ces Bhats, ces Bardaïts, ces Bardes, forment, comme les Bardes de l'Irlande, du pays de Galles et des Gaules, de nombreuses tribus, affiliées à la caste militaire, dont ils sont membres originairement. Toute une contrée de l'Ajméer, un des sièges principaux de la caste militaire, porte précisément leur nom. C'est la région des *Bhaties*, située au nord-est de cette province et dont la capitale se nomme *Bhatnir*, ville des Bardes. Il y a encore des Bhats dans la province de Dehli, au Sinde, dans le

Cutch, le Guzurate, et jusque dans le Gondwana. La tribu parente des Charons ou Charanas, se trouve mentionnée en même temps qu'eux spécialement dans les contrées du sud-ouest.

Il est dit dans les livres sacrés que les dieux ont à leur cour trois sortes de poètes, de savans, de musiciens, les *Siddhas*, les *Charanas*, les *Cinnaras*. Charana, l'ancêtre des Charanas, est fils de Mahadeva, le grand Dieu. On le fait aussi frère de Prithou, premier laboureur de Prithewi, de la terre, son épouse. Les Charanas chantent les exploits des Dieux dont ils conservent les généalogies. Il y avait à la cour des anciens rois de l'Inde trois espèces de Charanas ou Bardaïs, nommés *Maghadas* ou historiens, *Sutas* ou généalogistes, *Bandis* ou poètes chargés de saluer le prince ou le guerrier au lever de l'aurore. Il y a des traces de cette triple classe des Bardaïs dans l'Inde actuelle. Ils chantent les hymnes, récitent les généalogies, entonnent les chants de guerre et remplissent les fonctions de hérauts d'armes. Plus nous avancerons dans nos recherches, plus on verra se développer cette extrême ressemblance qui rapproche leurs noms, leurs occupations, leurs institutions de ceux des Scaldes scandinaves, des Bardes germaniques, chantres du Bardit, et des Bardes celtiques.

Il y a eu dans l'origine, chez tous les peuples dont la gloire était à la fois pontificale et militaire, deux ordres de poètes, les uns sacerdotaux, les autres héroïques. C'est de leur confusion, revêtue d'une forme populaire, qu'est née dans la suite la poésie dramatique

chez quelques-uns de ces peuples. Ils ne cultivaient la poésie qu'au moyen d'une institution ou d'une école véritable. Elle l'enseignait non par des formules pédantesques, mais bien par une sorte d'initiation aux mystères de l'art. Il faut bien se garder de confondre la poésie antique avec la poésie d'invention moderne. La seule inspiration a nécessairement suffi, dans la haute antiquité, pour dicter à plus d'un poète des accens lyriques, des récits et des chants. Mais cette poésie primitive est restée ignorée, et ce que les peuples anciens nomment poésie n'a rien de commun avec cette inspiration naïve. Dailleurs elle a disparu entièrement et sans laisser aucune trace. La poésie populaire des temps postérieurs appartient, partiellement du moins, non à une nature simple et originelle, mais à la décadence de l'art. Lorsque les collèges des poètes épiques disparurent, en même temps que ceux des poètes sacerdotaux ; quand les chants cessèrent dans la salle des grands et à leurs festins ; quand s'établirent enfin les institutions réellement populaires : les tristes débris de ces vieux poètes se présentèrent au peuple, devinrent peuple eux-mêmes, et lui adressèrent ces récits d'une lyre mourante dont ils ne retrouvaient plus les anciens et magnifiques accords. Ainsi pénétrèrent et se conservèrent dans les rangs du peuple les pompes de l'Olympe antique, le souvenir de la querelle des rois revêtus d'une forme grossière et défigurée. Les nouvelles classes de l'ordre social, qui pendant ce laps de temps s'étaient organisées, jouirent de la poésie dramatique, ou entrevirent, comme les Hellènes,

les premières traditions de l'histoire à son berceau.

Le développement de la vie héroïque fut postérieur à celui de la vie sacerdotale. Par ces mots vie sacerdotale je n'entends pas cette hiérarchie des temps postérieurs qui appartient à un tout autre ordre de civilisations ni même ces mystères dont l'institution naît partout d'un ancien sacerdoce qui se trouvant opprimé s'associe au vainqueur par une association clandestine, et essaie d'influer sur lui au moyen d'initiations à une croyance mêlée d'espérances et de terreurs. Je veux parler de l'ancienne institution des familles patriarcales, composant une nation régie par le système d'une religion de la nature; culte cosmogonique qui, dans son unité de création, embrasse l'ordre social, les arts, les lettres et les sciences. Tels furent les anciens Brahmanes et les Mages avant la réforme de Zoroastre: tels furent les Pélasgues. Mais tels ne furent pas les Bouddhistes, les Lévites, les Mages après Zoroastre, la caste pontificale de l'Egypte, les Druides enfin : prêtres chez lesquels l'antique empreinte sacerdotale s'efface, soit par l'ascendant d'une révolution militaire qui réunit les armes et le pontificat; soit par une élaboration qui les éloigne de l'antique simplicité, comme cela est arrivé en Egypte et parmi les Hébreux; soit en se constituant en hiérarchie pontificale sur les ruines du régime de caste.

Le sacerdoce patriarcal primitif avait des poëtes sacerdotaux, qui chantèrent les hymnes des Védas, ceux de la religion persane primitive et ceux de la religion des Pélasgues. Les Védas seuls nous ont été

conservés sous forme primitive. Les monumens persans du même ordre ne nous sont parvenus que modifiés par une réforme, et les chants orphiques des Grecs appartiennent à des temps où tout se falsifiait : on n'y reconnaît qu'une imitation incomplète et lointaine du génie de l'antique. Ces poètes sacerdotaux célébraient les faits cosmiques, qui revêtirent de bonne heure une forme épique. Le monde avait été créé sur le type d'une divine intelligence : on nommait cette création l'immolation de cette intelligence. L'ordre de création avait été précédé d'une lutte entre les deux puissances, bonne et mauvaise, présidant l'une à la lumière, l'autre aux ténèbres. D'où il résulte que cette immolation de la Divinité créatrice était à la fois une expiation, un martyr, un acte de médiation, C'est là le meurtre et la victime, l'holocauste, le combat et la restauration. A peine une trace épique se manifeste-t-elle dans les Védas : mais dans tous les autres langages, les Titanomachies ont perdu leur caractère primitif. Souvent reproduites, sous la forme de Pouranas chez les Indiens ; dans les cosmogonies d'Hésiode et des Scandinaves; nous en retrouvons encore de faibles traces dans les chants des Bardes du pays de Galles, au sixième siècle de l'ère chrétienne.

Il est indubitable que les Gaels, ou Celtes des Gaules, ont eu leurs poètes sacerdotaux, chantres d'une législation et d'une cosmogonie sacerdotale. La législation des Bréhons irlandais en offre la reproduction sous forme druidique. Ces poètes eurent le sort de l'ancien sacerdoce opprimé par la caste militaire. Ils semblent

se confondre, et pour ainsi dire se sous-entendre dans la dénomination générale des Vates ou Ovates, qui comprennent le sacerdoce primitif. Parmi eux comme chez les autres nations héroïques, se développa probablement une poésie cosmique sous la forme épique des Titanomachies. Peut-être est-ce à cette origine qu'il faut rapporter le souvenir d'un dieu fondateur d'Alésia, et dont les Grecs font un Hercule, selon leur usage. Que les Bardes d'une époque postérieure n'étaient pas dénués de talent épique, c'est ce que prouvent les chants irlandais qui célèbrent Fingal, et les chants bretons qui exaltent les exploits d'Arthur. Il est vrai que les premiers ne sont arrivés jusqu'à nous que sous une forme incomplète, et que les autres sont presque entièrement mystiques ; car ce sont les poètes anglo-normands du moyen âge qui ont donnée aux traditions celtiques sur le roi Arthur, la véritable forme épique.

Dans l'origine, les Bardes composaient dans les Gaules une tribu parente de la caste militaire, à laquelle elle vouait une fidélité constante, et qu'elle servait dans la paix comme dans la guerre. Avant l'époque où les Druides se les affilièrent, ils ont dû nécessairement exercer une grande influence sur l'ame des héros. Depuis ce temps, on voit apparaître les Bardes sous une double forme. Les Druides les instruisent ; ils en emploient une partie en qualité de poètes sacerdotaux chargés de conserver, gravée dans leur mémoire, la forme poétique de l'ancienne législation qu'ils modifièrent à leur gré, et obligés en même

temps de conserver les mystères des Druides, sous la forme d'une poésie emblématique. Les autres Bardes conservèrent un caractère profane, chantèrent leurs chefs et leurs héros, et continuèrent à les servir comme autrefois. Cette explication naturelle donne le mot de ces contradictions apparentes, que semblent offrir d'un côté leur poésie, d'une autre leur institution.

S'il faut en croire Lucien, un vieillard armé d'un arc et d'une massue traînait à sa suite une foule de prisonniers, captifs volontaires, qu'attachait une chaîne d'or et d'ambre, sortant des lèvres du vieillard. Ces prisonniers par l'oreille étaient joyeux de leur esclavage. Le nom indigène du vieillard était Ogmius. Cette allégorie, que Lucien nous fait connaître, est certainement fort ingénieuse. La vieillesse du dieu indique la sagesse et le calme, ses principaux caractères. Il est armé; il pourrait, dans l'occasion, renouveler la gloire des temps héroïques. Cette chaîne qui captive les hommes, c'est l'attrait d'éloquence et de poésie dont Orphée fut doué comme lui. Tous ses prisonniers le suivent avec joie; il relève leur courage; il adoucit leur farouche humeur. L'or et l'ambre, dont se compose la chaîne qui les lie, productions mystérieuses de la mythologie primitive, jouent un grand rôle dans les poésies cosmiques et héroïques. Quant au nom propre de ce dieu, Ogmius, il désigne son caractère. Parmi les Gaels irlandais, cette écriture indigène et spéciale, dont se servaient les Druides et les Bardes, se nommait Ogham. Lucien fait de cet Ogmius

un Hercule, parce qu'il porte une massue; mais c'est là une interprétation ridicule de l'écrivain grec. Du reste, cet Ogmius, ainsi que le prouve la chaîne forgée par lui, était un forgeron. Souvent les Bardes d'Irlande et du pays de Galles, étaient assimilés aux forgerons; on honorait dans les deux contrées, on estimait les forgerons comme parens des Bardes. La vieille législation kimrique leur confère des priviléges assez étendus. Odin, le Scandinave, porte aussi le nom de *Ljodsmidur*, forgeron de vers, artiste de poésie. Les coups mesurés du marteau étaient le symbole du rhythme métrique. L'armure qui devait couvrir le héros, dont le Barde célébrait les hauts faits, sortait de l'atelier du forgeron. Conrad de Wurtzbourg, poète germanique du treizième siècle, dit que son cœur « est une forge, où les vers se fondent comme le fer brûlant, et que sa langue qui forme les sons et mesure les accens est le marteau qui les façonne. » Il ne s'agit pas de critiquer ou d'excuser cette comparaison bizarre et énergique qui se trouve dans un poëme rempli de beautés supérieures. Ce qui est digne de remarque, c'est la constance avec laquelle Conrad, pendant tout le cours de son poëme, compare l'ame du poète à celle du forgeron, et retrouve dans le poète, ainsi que dans le héros, l'artiste, le forgeron de ses œuvres et de sa gloire. Ce n'est pas là seulement une métaphore ordinaire; c'est le souvenir effacé d'une pensée antique, dont il faut chercher la source dans les croyances magiques des Celtes et des Scandinaves.

Il est probable (nous l'avons déjà dit), que les

Ovates, avant de devenir pontifes profanes, membres de la caste militaire, composaient un ancien sacerdoce qui, perdu dans l'obscurité des temps, s'affilia à une école de poètes religieux. Les Druides, en s'affiliant les Bardes, confièrent également à une partie d'entre eux le soin de conserver la mémoire de leurs doctrines scientifiques, législatives et mystérieuses. Ces Druides avaient apporté dans les Gaules une doctrine nouvelle sur l'origine et les destinées de l'ame, incorporée par eux à la doctrine qui annonçait sa migration; peut-être cette doctrine existait-elle déjà au sein de la religion de la nature, dont les anciens pontifes des Gaules étaient les adhérens. Ils s'emparèrent des croyances des Ovates, qui semblent avoir été prophètes et augures sous le règne de l'ancienne croyance. A ces croyances antiques ils prêtèrent une interprétation nouvelle, à laquelle ils initièrent les Ovates, tout en se les assujettissant. Ils laissèrent aux Bardes leur première existence de poètes héroïques, mais sans oublier de leur enseigner les types sacrés, présidant à la vie héroïque. En même temps, ils confièrent à leur art le soin de revêtir d'une forme poétique, et de conserver sous cette forme l'ensemble de leurs croyances et de leurs doctrines. En dépit de cette association et de ces efforts, il était impossible que les liens qui unissaient Druides, Bardes et Ovates ne fussent pas souvent précaires. La crainte, l'extrême sollicitude des Druides se trahit déjà par le long stage qu'ils exigeaient des Bardes et Ovates, retenus aussi long-temps que possible dans les écoles druidiques. Nous aurons

occasion de dire plus bas comment les Bardes irlandais, et spécialement ceux du pays de Galles, s'efforcèrent de conserver la vieille science druidique opprimée par les Romains, anéantie par le christianisme.

Tout Druide, surtout dans les classes supérieures, possédait la science des Bardes et des Ovates. Ces derniers ne possédaient que d'une manière imparfaite la science des Druides, qui faisaient d'eux leurs interprètes et leurs organes, mais d'une manière incomplète et isolée. On ne peut douter qu'il n'y eût des rangs et des degrés parmi les Bardes des Gaules, comme il y en avait parmi ceux d'Irlande et du pays de Galles.

Chaque Barde, à chaque degré d'initiation, avait sa spécialité, sa science personnelle. Le Barde supérieur, celui qui était parvenu au dernier degré, rentrait bien certainement dans l'association des Druides proprement dits. A défaut de témoignages positifs, l'analogie des contrées mentionnées plus haut nous le prouve sans contradiction ; et d'ailleurs c'est ce qu'atteste l'esprit même qui anime toute l'institution des Druides.

Les Bardes irlandais comme les Bardes gallois sont, à peu d'exceptions près, Bardes de naissance. Tirés de familles de la même caste, ils forment une tribu de Bardes ; il n'est pas impossible que cette petite nation illyrienne, connue sous le nom de Bardes, n'appartînt à une branche de peuples celtiques établis dans ces régions. Les seuls Druides ne composaient ni une caste ni un peuple à part. Ils choisissaient dans tous les rangs de la société les sujets qu'ils jugeaient capables;

semblables en cela aux Bouddhistes de l'Inde et au sacerdoce chrétien. On doit penser toutefois que chez un peuple où la caste militaire était prépondérante et où ils n'avaient pas pu établir un contre-poids d'institutions populaires, les Druides se recrutaint de préférence dans les rangs des nobles, comme dans ceux des Ovates et des Bardes. Par là plus d'un Barde, plus d'un Ovate devenait Druide, sans que l'on doive confondre les uns avec les autres.

Strabon nous apprend que les Bardes des Gaules avaient une poésie religieuse et une poésie profane. Les Bardes qui célébraient les actions profanes, louaient les héros de leur choix, et faisaient la satire de leurs ennemis. Nous retrouverons également en Irlande et dans le pays de Galles des Bardes héroïques et des Bardes satiriques. Il est probable qu'au nombre de ces derniers se trouvaient, dès les temps anciens, des bouffons populaires. Les Bardes héroïques faisaient entendre leurs gémissemens, exhalaient leurs douleurs quand la mort enlevait des guerriers illustres. Il ne semble pas que leurs chants aient été réellement épiques, non plus que ceux de l'Irlande et du pays de Galles : ils se rapprochaient plutôt du genre des odes pindariques. Si les Celtes eussent possédé de véritables épopées nationales, il est vraisemblable qu'elles eussent imprimé une trace plus profonde dans les souvenirs du moyen âge où domine un élément épique, d'origine antique, non celtique, mais germaine. Cependant le poëme de Galfred de Monmouth, intitulé le roman du *Brut*, semblerait contenir un vestige étrangement défiguré

il est vrai, d'une tendance à l'épopée, chez les Bardes de race celtique. La scène de ce roman du Brut n'est pas uniquement placée dans la Grande-Bretagne, elle est quelquefois aussi dans les Gaules ; ce que l'on remarque également dans les souvenirs historiques des triades du pays de Galles.

Les Bardes gaulois conservaient dans leurs souvenirs poétiques les généalogies des races illustres : ce qui leur était commun avec tous les poètes héroïques des peuples anciens. Sous leurs doigts résonnait la *Chrotta :* c'est le nom indigène que Fortunatus donne à la lyre celtique et que l'on retrouve encore en Irlande. Ils célébraient les hauts faits des morts et des vivans, et se distinguaient par l'enthousiasme de leurs panégyriques. Ammien Marcellin parle de leurs *vers héroïques*, et ce mot semblerait indiquer l'existence de chants plus épiques que les odes pindariques que nous venons de nommer.

Dans les Gaules ainsi qu'en Irlande, et au pays de Galles, les Bardes profanes menaient une vie profane ; ce qui n'empêche pas qu'ils ne fussent affiliés à l'ordre sacré d'une manière plus ou moins directe. C'était cet ordre qui les avait formés et élevés. Ils répétaient leurs chants en présence du peuple militaire, qui, formant une caste dominante, avait seul une réunion populaire et des assemblées publiques : alors ils exaltaient la gloire traditionnelle de la tribu. C'étaient eux qui, assis au foyer du chef de la famille illustre, célébraient la tradition héroïque de cette famille. On les voyait, comme les Scaldes et les Bardes de l'Indostan, s'avan-

cer, nouveaux Tyrtées, sur le front de bataille, célébrer la gloire du succès, et au fort même de la mêlée chanter les louanges du héros, et l'anathème du lâche. Diodore, qui parle de la haute estime dont ils jouissaient, les assimile presque aux Druides sous ce rapport. Quelquefois ils se jetaient entre les tribus et les familles ennemies sur le point d'engager la mêlée, et se servaient, pour empêcher la guerre civile, de toute l'autorité druidique. Les adversaires, saisis de respect, calmaient aussitôt leurs fureurs; prodige que les traditions irlandaise et gallique attribuent fréquemment aux Bardes des Scots et des Kymris. Ainsi les mêmes hommes qui par leur poésie avaient soulevé l'orage de la guerre, se servaient, pour le calmer, de cette arme puissante, trident sacré, apaisant tour à tour et irritant les flots.

Selon moi, on a donné une interprétation trop générale et une trop haute importance à un passage de Posidonius sur les Bardes parasites. Il était naturel qu'un Grec ne comprît pas parfaitement bien les institutions celtiques. Les Bardes se rangeaient parmi les fidèles, serviteurs nobles des grandes familles : on les récompensait largement; mais s'ils furent jamais des domestiques à gages, dans le sens réel de ce mot, ce ne fut certainement qu'à l'époque de leur décadence, et non du temps de Posidonius.

Le Barde du roi Luern, dont parle Posidonius, était convive du roi, compagnon de sa table, assis dans la salle de son festin; donc ce n'était pas un domestique vulgaire. Un jour, Luern donnait à sa cour

un grand repas. Un Barde, ayant manqué l'heure du repas, n'arriva qu'au moment où tous les convives avaient quitté la table; déjà Luern lui-même était remonté dans son char. Le Barde, affligé d'un tel contre-temps, s'empare de sa lyre, et chante, sur un mode triste et grave, la générosité de son seigneur, l'éclat de ses fêtes; puis il déplore le sort du pauvre Barde, que sa malheureuse étoile éloigne du festin splendide. Il suit le char royal, et répète ses chants : ils charment le roi, qui, pour le consoler, lui jette une bourse pleine d'or. Le Barde se baisse, et prend la bourse; puis il recommence ses accords, dont la modulation a changé. Ce n'est plus un chant triste, mais un hymne d'allégresse et de reconnaissance qu'il entonne. « Grand roi, s'écrie-t-il, sous tes pas naît le bonheur « des hommes, et l'or germe sous les roues de ton « char. »

Parmi les peuples anciens, la mendicité n'entraînait aucun déshonneur : les peuples orientaux en ont la même idée. Les Brahmanes mendient, ainsi que les moines bouddhistes. Les Bardes de l'Irlande et du pays de Galles recevaient beaucoup de présens; souvent ils les sollicitaient sans croire s'avilir. On a placé, dans l'ancien Indostan, les mendians sacrés au nombre des pontifes et des Bardes. Les Bardes de l'Inde sont nobles, mais pauvres, et sollicitent des présens, véritables aumônes. Il est dit dans les livres sacrés, que la déesse Parvati fut mécontente d'eux, lorsque Siva, son époux, les créa le jour de ses noces: alors au lieu de célébrer la beauté de Parvati, ils ne chan-

tèrent que la gloire de Siva, ce qui causa le courroux de la déesse. Parvati jeta sa malédiction sur ces poètes; ils furent condamnés à une pauvreté éternelle. Mais Siva voulut modifier cette sentence, et leur accorda une noble naissance, une gloire éclatante, et les dons du génie.

Je ne sais si l'on pourrait affirmer que, dans les poëmes normands sur Charlemagne, il y eût quelque élément celtique, du moins quant à ce fameux Roland, dont le nom (à ce que l'on suppose au moins) apparaît dans les chants des Bardes gallois à une époque plus reculée. Peut-on dire aussi que, dans les poëmes du Lohengrim et de Tristan de Léonois, qui font partie des épopées chevaleresques sur la table ronde, et où se rencontrent des traces du bardisme gallique; peut-on dire qu'il y ait quelques élémens d'une poésie belge, appartenant aux Bardes de la primitive Belgique, et dont le souvenir s'est obscurément survécu dans la poésie chevaleresque des poètes normands du douzième siècle? Ce sont des problèmes que je crois impossible de résoudre. La forme actuelle de ces poëmes rend les investigations, à ce sujet, infiniment difficiles; et la trace celtique qu'ils peuvent renfermer, y est restée si faiblement empreinte, qu'elle échappe aux regards les plus attentifs.

(*La suite au numéro prochain.*)

LOIS

DES SALIENS ET DES RIPUAIRES*.

CHAPITRE VII.

§ III. DES HOMMES LIBRES CHEZ LES GERMAINS.

Chez les Germains, l'homme libre, *Ingenuus*, était l'homme bien né, jouissant d'un héritage indépendant. Fier de ce patrimoine, orgueilleux des armes que lui avaient léguées ses ancêtres, il était membre de la race guerrière, il faisait partie du peuple militaire. Dans l'origine, la tribu des Germains était spécialement héroïque; c'était la caste des armes. Leur seul métier, c'était la guerre. Dans ces régions même, où ils s'étaient emparés par violence des terres d'une population agricole, ils se souvenaient toujours de leur origine, et restaient armés, prêts à l'attaque comme à la défense. Ces peuples ont même constitution, même génie, même caractère que les Kshatryias, Pahlavas, Achæmenides persans, Achéens, Thessaliens, Doriens, Thraces, Etrusques et Gaëls. Ils sont fiers de leurs aïeux; chaque famille a sa gé-

* Voyez le numéro du mois d'août 1828.

néalogie. Ces généalogies ne portent pas le même caractère que celles des tribus ou familles patriarcales, où l'individu disparaît dans la famille, comme la famille elle-même disparaît dans la tribu. C'est ce que l'on observe dans les listes généalogiques des Arabes nomades, comme dans celles des Brahmanes, Mages et Pelasges, organisés en castes. Dans ces listes, les individualités s'effacent, et sont remplacées par le nom du chef patriarcal, et l'affiliation de la caste, de la tribu : tandis que les généalogies des tribus, des castes, des peuples héroïques, assignent une place distinguée à l'individualité. Ces dernières marquent, non la parenté des races, mais la descendance des individus. Là, le chef de famille n'est pas le seul être qui absorbe l'attention, qui représente la race entière: les femmes y comptent aussi; frères, beaux-frères, enfans des deux sexes, y sont nommés; chacun y fait son apparition individuelle. Ce rang, que les nations sacerdotales, agricoles, commerçantes, ainsi que les tribus errantes et pastorales de l'ancien monde, refusaient à l'individu dans l'un et l'autre sexe, se trouve conquis enfin, et assuré aux nations militaires.

Pour les anciens, la règle générale c'était l'égalité. Ce que nous appelons classes, rangs, leur est inconnu. Les membres des familles, tribus ou castes, sont égaux entre eux. Dans le monde antique tout entier, l'inégalité n'existe que de peuple à peuple : il y a des castes soumises, et des castes souveraines, des tribus suzeraines et vassales, des nations dominatrices et clientes, des populations indépendantes et tributaires, esclaves et maîtresses. Généralement parlant, les anciens igno-

rent toute espèce d'inégalité d'homme à homme, dans les rangs du même peuple; ou du moins, s'ils ont aussi leurs classes, elles ne ressemblent nullement aux classes de la société moderne. Ancienneté, richesse, actions héroïques, pouvaient établir des distinctions entre les hommes; mais ce qui domine toujours au fond dans les antiques aristocraties elles-mêmes, c'est (excepté l'autorité des pères et chefs de famille) un principe de démocratie, qui n'entraîne aucun désordre, parce que cette égalité ne s'étend pas aux nations vaincues, et se concentre sur les peuples conquérans.

Chez les nations héroïques, ce principe d'égalité tend à se détruire; là où il y a plus d'indépendance, plus d'énergie, plus de liberté, un mouvement d'inégalité s'établit; c'est là le principe de notre noblesse moderne, dont le germe fut placé chez les nations germaniques. Quelque égaux en fierté, en richesse, en courage, que soient des héros, il est impossible que la fortune n'en favorise pas quelques-uns aux dépens des autres. Une noble superstition apprend aux hommes libres à se ranger sous leur bannière. La royauté héroïque se trouve improvisée: d'autres races non moins illustres, rivalisent avec elle de noblesse et de gloire: elles s'entourent d'un lustre qui leur est personnel. On n'abandonne pas encore le culte de l'égalité, on élit son roi; l'homme opulent, le guerrier célèbre peuvent être choisis ou repoussés. Mais il arrive par degrés que la masse des hommes libres s'enorgueillit de la gloire spéciale de ses chefs, confond et éteint sa propre illustration dans celle des anciens nobles; peu à peu ce sont là les chefs de familles na-

tionales. Cette nouvelle faveur où ils se trouvent, éclipse le vulgaire des hommes libres et des guerriers, qui tombe facilement dans l'oubli, surtout si la pauvreté se mêle à cette déchéance. C'est ainsi que l'égalité a pour cause de sa ruine ce même orgueil, cette même fierté, cette même ardeur de distinction qui jadis la maintenait.

Vous reconnaîtrez à un troisième signe caractéristique les antiques nations guerrières, issues de caste héroïque. Elles n'existent nulle part d'une manière absolument isolée. La famille du guerrier de l'ancien monde laisse toujours aux familles des pontifes, des marchands, des artisans, le soin de cultiver la terre; Brahmanes, Vaysias, Soudras, peuvent, sans honte, vivre du produit de leur labeur; le Kshatryia, le noble, jamais. Dès que vous voyez un peuple héroïque dominer, sa seule existence suppose celle d'une autre nation sujette et tributaire, d'une autre population, composée, sinon d'esclaves, au moins de colons; d'une caste agricole enfin, soumise par la caste militaire. Ainsi les Germains, et avant eux les Achéens, Doriens, Thessaliens, Etrusques, envahirent des territoires sur lesquels ils permirent aux anciens propriétaires d'exister, sinon comme esclaves attachés à la glèbe, au moins comme simples usufruitiers du sol. Les Germains se montrent à nous, établis sur leurs terres, comme dominateurs, comme seigneurs véritables. Cependant il est indubitable qu'il y eut aussi parmi les hommes libres, de petits propriétaires, libres également, mais jouissant d'une faible influence, sans devenir Lites, colons, cliens ou tributaires, sur-

tout sans devenir esclaves. Comme leurs propriétés ne suffisaient pas au soutien de leurs familles, ils se virent contraints à les échanger et à devenir cultivateurs d'une portion des terres de leurs égaux, concédées sous la condition de payer une redevance. Ces nouveaux fermiers, membres de la nation conquérante n'étaient pas Lites, par leur condition propre : mais dans le fait et la réalité, l'indigence les réduisait au même sort. N'ayant point d'influence, privés de cette parenté puissante et vaste qui faisait la force des Germains, personne ne recherchait leur alliance, et s'ils n'étaient pas absolument morts aux sentimens de liberté, certes ils ne pouvaient se montrer fort empressés à en rechercher les avantages, et à en subir les obligations. Il est probable qu'ils négligeaient de revendiquer le droit que leur assurait leur naissance, de paraître au Gau national, au *Mallus legitimus*. Les hommes libres qui composaient ces assemblées y apparaissaient au milieu de leur famille, de leur parenté, dont ils arboraient les bannières, dont ils portaient les couleurs. Mais dans quel temps a-t-on vu le pauvre et le malheureux user de droits qui ne seraient pour lui que des charges, et revendiquer des priviléges qui ne feraient que montrer sa misère dans tout son jour ?

Dès que le Germain, par le droit ou par le fait, se trouvait placé hors du cercle de la liberté germanique dont il perdait ainsi ou le fait ou le droit, par sa pauvreté, il était bien près de se trouver l'homme d'un autre, le vassal, le Lite, le client, l'esclave même, ou le serf de l'homme vraiment libre. Cependant la masse

des Germains pauvres malgré leur race, des *petits libres*, a fini par composer une classe d'hommes respectables; et c'est parmi eux que s'est en partie recrutée la liberté des villes du moyen âge. Ne nous occupons pas de leur position qui s'éloigne des matières que nous traitons ici : dans l'ancienne histoire de la Germanie, ils disparaissent et s'effacent entièrement au milieu de la nation conquérante. Qui dit Germain, dit homme réellement libre, jouissant d'une haute indépendance, d'un héritage assuré et puissant, dont il était, soit le propriétaire direct, soit le co-propriétaire par ses liens de parenté. Le Lite assujetti à son autorité lui payait la redevance de sa terre : l'esclave donnait ses soins aux nécessités de la maison les plus immédiates et les plus urgentes. Sa femme gouvernait le ménage, commandait aux serviteurs. Les vieillards étaient chargés ou de l'éducation de la jeunesse ou de surveiller l'ensemble des affaires. Quant au Germain, il chassait, il se rendait au Mal, à l'assemblée populaire de sa Marche et de son canton; il donnait et recevait de grands repas auxquels il invitait les étrangers, objets sacrés pour lui, parce qu'ils étaient placés sous le Mundium de son hospitalité, mais que toutefois il considérait assez peu, parce qu'ils ne jouissaient chez lui d'aucun droit de cité.

Les nations héroïques de l'antiquité ont connu dans l'origine, outre leurs Lites, tributaires, cliens et colons, des serfs de la glèbe, mais jamais d'esclaves domestiques. Ces derniers ne se trouvaient que chez les nations commerçantes, et quelquefois chez les castes sacerdotales ou agricoles. Le Bédouin donne accès

dans sa tente à un grand nombre d'esclaves, qui deviennent commensaux, et comme membres de sa famille. Cette espèce de domesticité n'existait pas chez les Grecs des temps héroïques. Leurs femmes et leurs enfans se chargeaient des soins de la maison. La même chose avait lieu chez les Achæmenides persans et les Kshatryias de l'Inde. Parmi toutes ces tribus, le service de l'homme noble était *noble*. Ce n'était plus domesticité, mais amitié, mais dévouement. Mœurs primitives qui se perdirent chez les Hellènes et se conservèrent chez les Germains : leur orgueil insistait pour les engager à écarter de leur service la main d'un esclave. Il leur semblait convenable de recevoir les soins de leurs parens et de leurs égaux, et n'admettaient dans la maison le serf de la glèbe, que comme un être inférieur, comme un instrument, comme une brute. Le Lite ou le colon, moins méprisés, jouissaient non de la liberté politique, mais d'une liberté conditionnelle.

On a vu des castes guerrières s'isoler de ces autres castes, avec lesquelles elles figuraient autrefois dans une société et une organisation commune. Plus d'une famille de Kshatryias quitta l'Indoustan pour aller assujettir au loin des nations agricoles : tels sont les Sacas, Saces, Scythes royaux dont parlent les livres sacrés de l'Inde. A une époque très-reculée, il se fit un grand ébranlement des nations ariennes, c'est-à-dire de la caste militaire des Persans, Mèdes, Indiens, avec leurs tribus affiliées, qui portèrent au loin leurs armes victorieuses. Ce fut un second ébranlement des peuples militaires de la Grèce qui assujettit

la contrée des Pélasgues, comme les Etrusques s'assujettirent en partie les peuples de l'Italie. Ce furent encore des races guerrières, issues de la Germanie, qui firent crouler l'empire Romain.

Les peuples celtiques et germaniques ont-ils émigré en armes de l'Asie en Europe? C'est une grande et importante question historique. Mon opinion est que, comme les Latins et les Hellènes, les Celtes et Germains ont possédé le régime de diverses castes et tribus, sacerdotales et agricoles, avant l'époque où, chez toutes ces nations, la caste guerrière se révoltant, extirpa le sacerdoce, asservit les agriculteurs, et fonda une nouvelle nation sur la ruine de l'ancienne société. Quant aux Hellènes, le fait est prouvé : la Grèce pélasgique était possédée par le sacerdoce des Pélasgues ; les castes agricoles et industrielles, dont les Tyrséniens faisaient partie, s'élevaient auprès du sacerdoce, et reconnurent sa puissance jusqu'au moment ou l'épée des Achéens le força de plier sous la loi de la caste guerrière. L'Italie, soumise aux Etrusques, eut une destinée à peu près semblable. On trouve parmi les Celtes, des traces d'un sacerdoce des Briges et Ovates, incorporé dans la caste militaire devenue dominante, et dont l'héritage passa aux Druides, qui formaient une hiérarchie pontificale étrangère au principe des castes. Le sacerdoce, parmi les Germains, s'est allé perdre parmi les anciens, les sénateurs du peuple militaire, élus de la nation dominante. Mais il est évidemment prouvé, par l'existence des Lites, Germains d'origine, et voués à la culture de

la terre, que cette masse agricole vécut indépendante, à côté des guerriers germains, jusqu'au moment où les guerriers dominèrent, et où leur caste écrasa les autres sous son ascendant.

Dans le monde antique, l'analogie de l'existence était grande entre les peuples. Le guerrier indien ou Kshatryia, le guerrier Mède ou Pahlava, les membres des tribus militaires, doriques, thessaliennes, achéennes, gauloises, germaines, n'étaient pas séparés les uns des autres par des nuances aussi tranchées qu'on le suppose. Partout analogie de mœurs et de constitution. Le laps des siècles établit seul des différences fortes et prononcées. Dans l'Inde, les Brahmanes restent définitivement vainqueurs : en Médie et en Perse, on adopte, en le modifiant beaucoup, un système de monarchie assyrienne. Parmi les Hellènes, les mœurs athéniennes, tout en conservant un élément de civilisation pélasgique, triomphent et se mêlent à l'influence commerciale de l'Asie mineure. Quant au Gaulois et au Germain, leurs castes sacerdotale et agricole s'effacèrent, les liens qui les unissaient à la caste guerrière se rompirent, les mœurs de la tribu héroïque dominèrent, et plus ils s'éloignèrent de leur berceau, plus leur barbarie augmenta. Quand les armées romaines les visitèrent, ils en étaient aux mœurs des héros homériques.

Du reste, en Occident, l'organisation primitive des castes a dû être infiniment moins sévère et moins tranchée qu'en Orient. Les castes sont des tribus auxquelles des professions distinctes ont été assignées. Ce

sont autant de peuples isolés, vivant, non les uns pour les autres, mais les uns à côté des autres, et maintenus dans l'unité de l'Etat par la seule communauté du sacerdoce. Rien de plus précaire qu'un tel ordre de choses: l'Inde et l'Egypte n'ont pu le conserver que par un vrai tour de force. Il a subi dans ces contrées des révolutions immenses, et c'est moins dans la réalité des choses, que par une fiction législative qu'on l'a vu subsister. De temps immémorial, toutes les castes indiennes, Brahmanes, Kshatryias, Vaisyas, Soudras, sans contracter de mariage hors de leur tribu, ont envahi respectivement sur les professions des castes différentes. Cette complète et entière distinction des professions, semble moins avoir été une loi en vigueur qu'une fiction de la loi, un de ces symboles convenus, sur lesquels la société reposait si souvent dans les institutions du mode antique.

Luden, auteur de l'*Histoire des Germains*, œuvre d'un immortel mérite, ne me semble pas avoir possédé une vue complète, profonde et distincte de l'existence des peuples, dans son universalité la plus antique. Par un excès contraire à celui des critiques qui, voués à une sorte de synerétisme mystique, mêlent et confondent toutes les idées, toutes les institutions occidentales et orientales, Luden repousse aveuglément toute analogie. Il la repousse, non parce qu'il en voit la fausseté, mais parce qu'il ne veut pas même l'examiner. Sans doute il ne faut pas assimiler les *Germains* aux habitans du *Kerman* de la Perse, ni aux *Germani*, *Samanéens*, ou *Bouddhistes* de l'Inde. Ce sont là des billevesées

étymologiques et des puérilités savantes dont on aurait dû faire justice depuis long-temps. Hammer a eu raison de renoncer à sa *Dshermania*, trouvée dans Mirkhond, et qui n'était que la Transoxane; c'était une erreur de lecture. Mais, pour constater l'analogie existant entre les Germains et les nations ariennes de la Bactriane, nous n'avons pas besoin de ces étymologies hasardeuses. Que Luden ne trouve nulle ressemblance entre les Germains et les Indiens des bords du Gange; soit; mais qu'il oublie, ou plutôt qu'il ignore l'existence des Kshatryias de l'Indostan, c'est le tort et le malheur de ce grand critique. Jamais Luden n'a étudié les mœurs de ces guerriers héroïques, sur lesquels nous posséderons enfin les précieuses révélations du major Tod, traducteur des Annales du Radjasthan. Puisse cet officier se borner à la simple traduction de ce monument historique, et s'abstenir de ces analogies forcées et de ces étymologies qui lui réussissent si mal.

Le docte Luden n'admet non plus aucune analogie entre les Germains et les Perses : mais en cela, il n'agit pas avec une entière bonne foi historique. Ces Persans dont il s'agit, ce ne sont pas ces peuples postérieurs à Cyrus, courbés sous la verge du despotisme asiatique; mais des Perses héroïques, guerriers des temps primitifs, hommes libres selon toute apparence, comme les Kshatryias de l'Inde et les Germains de l'Occident. Il faut, en outre, pour comparer les Kshatryias aux Germains, mettre en ligne de compte la différence résultant du pouvoir brahmanique dont le poids se fit sentir aux Kshatryias, sans étouffer leur

ancien génie, ainsi que le prouvent les poëmes épiques Indiens. Ces remarques n'ôtent rien au mérite éminent de Luden et à la sagacité admirable qui caractérise le reste de ses savantes investigations.

Pour revenir à l'état du Germain libre, jamais cet homme, possesseur d'un héritage, cet homme d'honneur et d'indépendance ne labourait le sol de ses propres mains. Si quelque Germain, devenu pauvre, se voyait forcé pour sa subsistance de guider la charrue en portant l'épée, comme le font beaucoup d'Youts indiens et les paysans de Castille, il ne tardait pas à disparaître dans sa vie obscure et rustique, et tout souvenir des liens qui l'attachaient à la caste victorieuse tombait en oubli. Il lui restait cependant un droit réel à l'égalité commune à tous les dominateurs. Si le fait lui échappait, le droit lui restait, il pouvait encore le faire valoir, et certes il en conservait le souvenir pour le transmettre à ses enfans. L'homme ne perd point la mémoire de sa condition, quand elle est glorieuse; et tout enfant de race illustre, surtout aux époques de barbarie héroïque et naïve, garde aux jours même de l'infortune la fierté de la naissance.

Maîtres absolus du territoire, les Germains vivaient au centre de leurs possessions, dont les unes étaient concédées à des colons, les autres cultivées par les serfs, esclaves de l'homme libre. Chaque famille était isolée, et les habitations se trouvaient éparses. Le Germain pauvre, qui allait habiter le territoire du riche, ne devenait point esclave, mais il subissait, ainsi que

le Lite, le droit de dépendance; il entrait sous la tutelle, sous le Mundium du Germain opulent et libre. Le Lite lui-même était libre de sa personne, sous la seule condition de renoncer à sa propriété. Le Germain pauvre, devenu fermier du riche, conservait, au contraire, tout en passant bail avec le maître du territoire, son indépendance personnelle.

Tout homme libre, pauvre ou riche, était roi dans sa famille. La reine, c'était la femme, celle qui gouvernait le ménage. Il commandait à ses enfans, et à tous ceux qui se trouvaient placés sous sa tutelle ou son Mundium. La loi n'envahissait jamais le domaine sacré de la famille. Là, dominaient, sous le régime païen, le chef de la famille, investi du sacerdoce domestique, et sa compagne, exerçant, au moyen des augures, une espèce de divination. Le riche, étant le seul propriétaire des biens cultivés par ses colons et ses esclaves, exerçait, en dehors de sa famille, un droit de justice patriarcale, et régnait ainsi sur ses sujets et subordonnés, auxquels en revanche il accordait un droit, le droit de *cour :* là, s'assemblaient tantôt les colons, tantôt les esclaves, sous la présidence du propriétaire libre ou du juge de son choix qui le remplaçait. Les colons surtout jouissaient de ce droit, car les esclaves étaient à peine considérés comme d'une valeur un peu supérieure à celle des animaux. C'était là que les colons de la possession, quand un débat s'élevait entre eux, réglaient leurs différends d'après un droit fixe et héréditaire que le maître commun était censé avoir concédé : droit du maître

ou du chef, de la *tête* de la famille. C'est ce que signifie le mot même *Hof-recht*, droit du chef: *Hof* veut dire la cour du chef; car les mots *Haupt*, *Hoft*, *Hof*, ainsi que le vieux mot français *chef*, signifient également *tête* et *seigneur*. Seulement on doit bien prendre garde de confondre cette justice patriarcale avec les formes élaborées du droit seigneurial du moyen âge. Les Lites et les colons étaient juges dans leurs affaires personnelles, mais seulement sous la garantie et la tutelle du propriétaire. Peut-être, en de certains cas, lui arrivait-il aussi de céder aux serfs de sa glèbe, un droit de même nature: mais ce n'est qu'une supposition dont la vérité peut être contestée. Dans tous les cas, cette sphère de justice domaniale restait absolument étrangère à toute influence de la loi populaire: ce n'était que la liberté de l'homme privé, son indépendance fondée sur sa propriété, et s'exerçant dans les limites de cette propriété, par rapport à ses esclaves et à ses sujets. Cet état de choses fut singulièrement modifié et adouci par le christianisme. Le Germain pauvre, fermier du riche, était d'ailleurs sans égal dans le Mal de la dizaine et de la centène où son droit lui était assuré. S'il se trouvait soumis au droit de cour, ce n'était que quant aux terres affermées par lui, mais non comme le Lite, quant à sa propre personne.

Tant que la nation des Germains resta guerrière: tant que le riche et le pauvre ceignaient l'épée par droit de naissance, par le fait de leur volonté, et non sur l'ordre d'un maître, comme le Lite; il y eut une

énorme différence entre le Lite et le Germain, même pauvre. Une longue paix commença par affaiblir cette différence, car les Romains furent bien loin d'envahir la Germanie tout entière. Partout où le glaive germanique avait porté la conquête, dans les Gaules, en Italie, en Espagne, dans la Grande-Bretagne, cette nuance se perpétua d'une manière plus prononcée. Ce que le fer avait conquis, il fallait le conserver par le fer. Un long espace de temps était nécessaire pour que les conquérans quittassent leurs armes : la possession armée était indispensable jusque dans les rangs subalternes et pauvres. Cependant ces habitudes guerrières s'effacèrent comme tout le reste ; et tout ce qui n'entra pas en vasselage (c'est-à-dire la meilleure partie des hommes libres mais peu opulens) se trouva à peu près rangé dans la classe des Lites germaniques, des Romains tributaires, sans s'assimiler complètement toutefois à ces dernières classes.

Ce fut cette masse d'hommes honorables, mais appauvris, qui contribua en Germanie, ainsi que dans les divers pays que je viens de nommer, à former les bourgeoisies du moyen âge. Il y avait là une faible et obscure tradition de liberté qui ne s'éteignit jamais : tradition plus précieuse et plus utile que les formes des municipalités romaines conservées dans les terres de la conquête.

On voit par degrés l'*Adeling* germain, le guerrier riche, commandant à un peuple de colons, et à un troupeau d'esclaves, perpétuant une race illustre, qui se fortifiait, s'étendait, s'agrandissait par les alliances,

devenir le guerrier noble par excellence. Cet effet eut lieu, même au sein de la Germanie, avant qu'on eût tenté l'envahissement de l'empire romain. On voit en même temps les *Frilings* germaniques, simples hommes libres, peu favorisés de la fortune, et dont les droits étaient les mêmes que ceux des Adlings, devenir, dans le fait, les cliens de ces derniers, et souvent tomber dans leur vassalité, s'ils ne maintenaient pas absolument leur indépendance. La honte des Adelings n'est pas d'avoir accru leur opulence, leur gloire, leurs alliances, de s'être environnés de cliens et de vassaux nombreux; mais bien d'avoir concouru à l'oppression des Frilings, hommes de race libre, leurs égaux et leurs semblables. C'est ce qui est arrivé surtout depuis l'établissement de l'empire des Francs, tant en Germanie que dans les Gaules : en Lombardie, cet effet n'eut pas lieu d'une manière aussi complète, moins encore, dans la Grande-Bretagne ; dans la Scandinavie il y en eut à peine quelques traces. Le système de vassalité qui domine dans toutes ces contrées, n'est pas cette vassalité forcée qui s'établit dans l'empire franc, en Germanie et dans les Gaules, à l'exception des domaines de la Frise et des possessions héréditaires des vieux Saxons du Holstein.

Sans aucun doute, il y eut des Adelings dans les temps les plus reculés, et aussi haut que l'historien puisse remonter, il trouve des races spécialement illustres. Ce que César nous rapporte sur l'égalité des Suèves, est non-seulement en contradiction complète avec les paroles de Tacite, mais ne peut convenir qu'à

une époque fort limitée, celle de la conquête. Il n'a connu que les Suèves d'Arioviste, qui composaient, ainsi que les Francs de Clovis, une simple armée de féaux égaux entre eux, engagés au service du conquérant à titre égal, mais d'une manière indépendante, bien qu'une partie de la nation fût venue appuyer leur conquête. Peut-être César pensait-il à l'aristocratie de Lacédémone, qui formait, dans les premiers temps, comme un vaste couvent militaire et vivait dans une absolue et simple égalité. On sait comment s'était établie cette égalité, fruit d'institutions tout artificielles, impraticables et incapables de durée dans des contrées comme celles que les Suèves (quand César les connut) venaient de conquérir sur d'autres Germains (Tenchtères, Ubiens, Usipètes), et sur les Boïens et Helvétiens, nations celtiques. Au reste, on trouve chez les Suèves ainsi que chez les autres peuples de la Germanie des races nobles, qui, sans se distinguer des autres hommes libres par aucun privilège spécial, sont cependant historiques, et remontent à l'antiquité la plus haute. C'était dans leurs rangs que l'on choisissait les ducs, rois, juges, pontifes. On marchait sous leur bannière, parce que tel était le résultat naturel de la constitution sociale, mais sans leur reconnaître aucun droit particulier de naissance et sans y être contraint par aucune loi.

La *Marche* (*Mark*) était l'élément simple, l'élément rural qui comprenait le domaine des riches, domaine habité par un peuple de Lites et semé de cabanes où vivait le pauvre dont les soins se concentraient sur les nécessités de sa propre existence. Cette Marche com-

prenait toujours un certain bien-fonds commun à tous, une propriété indivise, appartenant aux Germains établis sur chaque Marche, et non à tel ou tel individu. Cette communauté élisait dans son sein un ancien, un juge, chargé de surveiller la propriété de tous. C'était là une sorte de Cité rurale, dont la loi salique fait mention dans plusieurs de ses titres, que nous avons précédemment analysés.

Le territoire de la nation, le *Gau*, était le pays entier, la Marche indivise des hommes nationaux dans leur ensemble et leur masse ; c'était là qu'ils se rassemblaient pour former le Mal légitime. Nul ne pouvait s'y établir sans être homme national ; tout étranger avait besoin, pour y rester, du consentement exprès des gens du pays ; et si l'on y recevait l'hospitalité, l'on tombait sous la tutelle du représentant national, roi, duc ou comte, si l'on n'avait pas pour patron ou protecteur spécial tel ou tel homme libre. C'était une propriété nationale, mais non pas dans le sens de cette communauté des biens, établie à Sparte : cette supposition aurait quelque chose d'absurde, puisqu'il existait chez les Germains une foule de propriétés particulières.

Sur cette Marche, dans ce Gau, existait, ainsi que nous l'avons vu, une organisation militaire, composée de dix chefs de famille, formant (comme le dit la loi salique) une Décanie, un Contubernium sous le commandement du Tungin, chef des Dix, juge et pontife élu pour présider à cette communauté des Dix. Le Graphio de la centène présidait cette assemblée, comme la réunion de mille hommes était présidée par

le Graphio du Gau, lequel se trouvait à la tête de l'assemblée du Mal légitime.

Au-delà du Gau il y avait fréquemment une fédération, un empire, comme les mille Gau des Semnons chez les Suèves : mais c'était là une organisation qui n'avait rien d'arrêté, de fixe et de permanent, comme nous l'avons dit plus haut.

Pour le Germain, toute la vie se composait de réunions qui étaient pour lui autant de *mallus*, de temples, de repas, de sacrifices, de tribunaux, de délibérations en commun, enfin de parlemens à la fois et de festins. Depuis l'assemblée domestique, le Mal de la famille, jusqu'à l'assemblée nationale en *mallus légitimes*, toutes ces assemblées portaient le même caractère. Quiconque paraissait au Mal n'y rencontrait que des égaux. Réunis sous des bannières spéciales de leurs races distinctes, se trouvant sous le ban populaire que dominait la terreur religieuse, et placés sous l'invocation divine, ces égaux se réunissaient presque toujours sans désordre et sans combats. La paix ne se conservait pas aussi facilement pendant les repas. C'était là que des rixes sanglantes résultaient souvent, comme parmi les Thraces et les Persans, des excès de l'ivresse, et que l'homme libre, entraîné par la passion du jeu, vendait sa liberté même.

Déjà j'ai eu l'occasion de parler des engagemens des hommes libres, en qualité de Rachimbourgs, Rathimbourgi, juges que le Tungin, Centenier ou Comte évoquait au nombre de sept dans le *mallus* de la décanie, de la centène, du Gau. C'étaient eux qui, choisis

indistinctement parmi les hommes libres, prononçaient la sentence. Comme chefs et pères de famille, tous les Germains, hommes libres, assistant au Mal, étaient en quelque sorte Rachimbourgi, Ricos-hombres, hommes de puissance, de force, de richesse, ou Rathimbourgi, gens de bon conseil, puisque tous avaient droit à l'élection qui nommait les sept juges. Le droit populaire était propriété commune, que nul n'ignorait et ne révoquait en doute. Luden, qui pense que l'on n'était Rathimbourg qu'en vertu spéciale de l'élection, élève une pure dispute de mots contre Savigny, qui croit que tout Germain libre et par conséquent capable d'être juge, apportait en naissant le titre de Rachimbourg, question oiseuse et qui ne touche en rien au fond des choses. Savigny et Luden ont également raison : seulement Luden appuie exclusivement sur l'étymologie du mot Rathimbourg (*homme de jugement*, *homme de conseil*), et Savigny sur l'étymologie du mot Rachimbourg (*homme de puissance*, *Germain*, *homme libre*). Or les deux mots reviennent au même, puisque le Rachimbourg et le Rathimbourg ne sont qu'une même personne réunissant deux qualités diverses. La chose reviendrait encore au même, si l'on voulait faire dériver le mot *Rach* de *Recht*, justice, comme dans les *Regin*, juges ou Dieux de la mythologie scandinave : en effet on lit aussi *Regimburgi*. Mais ces trois versions, Rachimburgi, Rathimburgi, Regimburgi, sont absolument équivalentes. De toute manière, c'étaient les hommes qui garantissaient (*burgen*), en leur qualité de juges, la sentence qui devait être rendue.

Tout homme Franc, comme tout Barbare, qui vivait sous la loi salique, avait son Werygild fixe de deux cents sous d'or : somme qui n'augmentait que si l'on s'élevait à la dignité d'Antrustio, officier supérieur, Comte, enfin si l'on se rangeait parmi les féaux auxquels l'autorité royale se communiqnait de la manière la plus directe. Luden a développé, avec une sagacité parfaite, le système de la conquête : mérite incontestable, qui distingue spécialement son grand ouvrage. Mais certes, il n'eût pas poussé aussi loin ses investigations, sans les travaux d'Eichhorn et de Savigny, auxquels il ne nous semble pas avoir rendu complète justice. Dans ces matières, la science a besoin d'une lente préparation. Son élan n'est pas, comme le dit Montaigne, *primesautier*. Si je puis me servir ici d'une comparaison triviale et juste, on se fait la *courte échelle ;* on monte les uns sur les épaules des autres ; le savoir augmente ainsi par degrés ; la masse des connaissances s'éclaircit et se précise. Eichhorn et Savigny n'avaient pas assez nettement développé la théorie du Werygild supérieur de l'Antrustion. Luden, le premier, l'a expliquée d'une manière satisfaisante.

L'armée de Clovis se composait de féaux. Elle s'empara, selon la coutume immémoriale des peuples militaires, de tout ce qu'elle trouva, hommes, territoire, armes, possessions, qui devinrent sa propriété absolue et intégrale. Tel était le fait de la conquête. Mais dans la réalité des choses, le fait se modifiait singulièrement. Les Francs ne composaient pas, ainsi que les Goths et Bourguignons, une armée nationale,

à la suite de l'armée des fidèles : ils saisissaient, sur la terre conquise, tout ce qui était à leur convenance; les Goths et Bourguignons, au contraire, avaient coutume de partager, avec les anciens propriétaires, le territoire qu'ils envahissaient. Craignant un établissement fixe, les Francs voulaient y vivre, mais sans y mener cette existence sédentaire, qui eût mis en danger leurs habitudes guerrières et héroïques. Aussi abandonnèrent-ils, dans le fait, aux anciens possesseurs la culture des terres conquises, sauf un tribut de redevances que ces derniers devaient payer. Ils ne pouvaient les exterminer, comme les Anglo-Saxons avaient exterminé les Bretons, après les avoir spoliés autant qu'il était en leur pouvoir.

Il fallut donc que ces peuples conquis se maintinssent sur la terre conquise. D'autres Germains, que l'armée victorieuse traînait à sa suite, reçurent, à titre de concession, et par un engagement féodal, la jouissance du territoire usurpé, de la terre salienne. Les vainqueurs même subsistaient du produit des contributions publiques, et du revenu des domaines fiscaux ou impériaux, en leur qualité de maîtres souverains, disposant à leur gré des terres et des hommes, des meubles comme des immeubles.

Il y avait donc sur la terre conquise, deux espèces d'hommes libres : les membres de l'armée de conquète, les Francs saliens, féaux armés, marchant sous la banniere de Clovis, conquérans du territoire qu'ils ne se partagèrent pas entre eux : et les autres Germains, suivant l'armée, mais sans faire partie de la masse

des vainqueurs. Cette masse resta compacte et armée, du moins dans les premiers temps de la conquête. Quand l'usurpation fut consolidée, ils firent entre eux, comme nous le verrons plus tard, le partage des terres du fisc, sous forme de bénéfices. Leur intérêt était de ne point se diviser et se répandre sur leurs nouvelles possessions, de serrer leurs rangs au lieu de les étendre, de concentrer leurs forces au lieu de les affaiblir. En amenant avec eux une foule de Germains étrangers à la conquête, et en leur distribuant, par portions, la terre salique, fruit de la victoire; ils s'assuraient un appui nécessaire, et couvraient le sol de propriétaires germaniques, inféodés à l'armée conquérante, placés sous le ban de l'autorité exercée, au nom de tous les féaux, par leur roi ou leur chef: secours d'autant plus précieux, que les Romains assujettis n'offraient aucune garantie pareille, du moins dans les commencemens de la conquête.

La seconde classe, celle des Germains propriétaires, n'avait pas moins de droits, ne jouissait pas d'une moins haute indépendance que les Germains de la mère-patrie, à la seule exception de l'engagement de vassalité qui les liait à l'armée des fidèles, les soumettait au ban du roi, et les obligeait à recevoir, comme préposé à leur *mallus legitimus*, soit le roi lui-même, soit le graphio, son antrustion ou féal. Le graphio n'était plus pour eux, comme pour les Germains vivant sur le sol de la mère-patrie, l'homme choisi par la nation même. Comme ils avaient reçu leur propriété

des mains de l'armée conquérante, sous condition de prendre les armes pour elle, c'était elle qui, dans la personne de son chef, de son roi, les convoquait à la guerre. Cette munificence, dont ils avaient été les objets, exigeait, comme retour de leur part, la reconnaissance la mieux sentie, et la plus profonde. Seulement, que l'on ne confonde pas la terre salique, terre de la conquête primitive, avec les bénéfices que, par la suite des temps, les membres de l'armée conquérante se distribuèrent entre eux, lorsqu'ils se trouvèrent solidement établis dans les Gaules. Ces bénéfices sortaient du fisc ou revenu public, et revenaient au fisc, si le titulaire mourait; la terre salique, au contraire, passait, à titre d'héritage, aux enfans de son propriétaire.

Cette terre salique était un alleu libre comme les autres alleux ou propriétés héréditaires, sauf son engagement spécial envers la masse conquérante, représentée par la royauté. Le Germain la possédait au même titre que la terre germanique primitive, qui environnait la demeure, la maison, *sala*. Que le nom de la terre salique dérive de la demeure héréditaire ou de la nation salienne, peu importe : cependant il est vrai de dire que cette seconde étymologie est la seule qui soit historique; mais dans tous les cas, cette terre de la conquête, cédée à un Germain, possesseur libre, restait la terre de Sala, de la demeure, le sol qui entourait le séjour principal du Germain. Maintenant attachons-nous d'une manière plus spéciale à considérer sa personne même; c'est

sur cette partie de notre sujet que Luden a répandu la clarté la plus vive.

Nous avons déjà dit que les Francs-Saliens, féaux de Clovis, saisirent toutes les terres conquises, en firent leur propriété, et n'en distribuèrent les portions que suivant leur bon plaisir. Au contraire, la masse nationale des Bourguignons se trouvant, du moins en partie, mêlée à l'armée d'invasion, partagea les terres usurpées avec les guerriers et féaux attachés plus spécialement à la personne des chefs. En Germanie, les féaux sortaient du sein de la nation même. C'étaient les étrangers qui apprenaient à les connaître comme ennemis, et non les nationaux. Le fond de la nation consistait en hommes libres, dans aucun engagement de féalité. La jeunesse seule engageait sa foi auprès du chef, qui, dirigé par son génie aventureux, hasardait de son propre mouvement, et sans obéir à aucune impulsion nationale, quelque lointaine conquête. Tel propriétaire pouvait, dans sa jeunesse, avoir compté parmi les féaux ; mais dès qu'il était propriétaire, son titre de féal disparaissait : ce n'était plus que l'individu germanique, membre de la souveraineté nationale.

Dans un état de conquête tel que celui des Francs, il était impossible que les choses ne vinssent pas à changer. Le sol n'appartenait plus à la nation germanique, mais à la seule armée des féaux. En distribuant aux Germains, étrangers à la conquête, des lots de la terre qui lui appartenait, elle exerçait un acte de souveraineté, et demeurait la seule maîtresse des Gaules.

L'homme national, auquel la faveur de l'armée concédait cette propriété, ne la possédait pas au même titre que son antique patrimoine. L'Adeling germanique, l'homme de l'ancienne puissance disparaissait, même quand il conduisit ses propres lites germaniques sur le territoire que le conquérant lui octroyait. Pour lui, il y avait à courir les chances d'une fortune nouvelle. C'était à nouveau titre, à nouveaux frais qu'il était forcé de s'établir. Comme les Adelings, étrangers à l'entreprise, restaient probablement fixés sur leurs vieux domaines, un nombre d'autant plus grand de Frilings ou petits libres accouraient sur les terres de la conquête, avides de recevoir en don une part de la terre salique, en s'engageant d'une manière spéciale sous la bannière du vainqueur. Ces nouveaux propriétaires, ce sont les *Barons* (*Baro*), les hommes par excellence; mot qui ne vient pas de *Wehren* (homme armé pour sa défense), selon l'étymologie de Luden; mais de *Baro*, homme, dérivé de *bar*, en scandinave *bære*, vieux terme germanique signifiant *porter*, *engendrer;* de même que *Kyn, Kynge, Konge,* dont nous avons fait les mots anglais, allemands, etc., qui signifient Roi, vient de *kinien*, germer, procréer. La racine de l'un et l'autre, c'est le *germe* qui devient homme et produit la race. Au moyen âge, les rois sommaient leurs barons et féaux à leur payer tribut d'obéissance. C'étaient, dans le principe, ces Germains propriétaires, dont l'établissement s'était fait sur les terres conquises, aux conditions que j'ai citées plus haut. Quant aux féaux, c'étaient les membres de la vassalité propre-

ment dite, descendans des conquérans, qui depuis longues années s'étaient confondus avec la masse des nations conquises.

Luden a très-habilement prouvé que les Germains, établis par l'armée d'invasion sur le territoire conquis, ne purent y vivre que sous sa condition d'embrasser le droit du vainqueur, et d'adopter sa constitution. La coutume salique leur fut imposée, quoiqu'ils ne fussent pas féaux et Francs-Saliens. Telle était la situation des Bataves, Gugernes, Sicambres, que les Saliens incorporèrent à leur tribu, en s'emparant de la Belgique, cent ans avant la conquête des Gaules. Ces différens peuples, dont les Saliens vinrent briser les fers, étant, comme eux, Germains de race, furent incorporés à la nation salienne, vécurent selon la coutume salique, mais n'entrèrent pas dans l'armée des féaux, qui les traînait à sa suite, les établissait sur le terrain conquis, et les engageait à son service, sans se les assimiler. Luden, par une hypothèse ingénieuse qui ne manque pas de probabilité, mais qui manque de preuves, prétend que les Belges, plus accoutumés au joug de l'administration romaine, auraient refusé de vivre sous la loi salique. Il y eut donc, dans le territoire conquis primitivement par les Saliens, trois classes de Barbares dont la loi que je viens de citer fait une mention distincte : 1° Les Francs-Saliens, les Saliens proprement dits, les hommes de la conquête, membres de l'armée des féaux, et qui restaient toujours sur le pied de guerre, avant cette époque où les bénéfices furent distribués en biens-fonds dans les rangs de ces guerriers ; 2° le

Germains établis sur la rive gauche du Rhin, naguère esclaves des Romains, parens, amis des Saliens que je viens de nommer, et dont le nombre s'augmenta de ces autres Germains, qui, abandonnant leurs pays, venaient partager la fortune des vainqueurs, recevaient de leur munificence des portions de territoires, et s'engageaient envers lui; cette seconde classe est celle des barbares vivant sous la loi salique; 3° les Belges, se confiant à la puissance de Rome, et refusant d'adopter la liberté germanique : cette dernière classe est celle des barbares, qui, ne vivant pas suivant la loi salique, furent assimilés aux Lites germaniques et aux Romains propriétaires, qui, recevant du vainqueur la jouissance d'un territoire, lui payaient tribut. La loi salique donne également à cette dernière subdivision le nom de Romains barbares.

Cette loi reconnaît à l'*Ingenuus*, ou Germain libre, le même droit, le même *Werygild*, qu'au *Francus*, au *Saleucus :* ce dernier recevait l'Ingénu dans sa communauté, sans en faire son égal et son frère. Luden n'a pas laissé passer, sans un judicieux examen, ce passage de la loi salique (1) d'après lequel l'*Ingénu* qui s'empare d'une esclave étrangère pour abuser d'elle, paie quinze sous d'or, tandis que le *Franc*, coupable du même crime, tombe dans la servitude. Le Franc étant estimé au prix le plus haut, son honneur étant considéré comme de la valeur la plus grande, il fallait que sa honte et sa punition fussent proportionnées à l'estime

(1) Ed. Hérold. XXIX, § 1 comparé au § v. du même titre.

dont son titre l'environnait. Il y avait donc des circonstances où l'égalité, d'ailleurs maintenue en général entre le Franc et l'Ingénu, se trouvait blessée. Du reste, les Francs se recrutaient constamment dans les rangs des Ingénus.

On leur donne ce nom d'Ingénu (d'homme libre) toutes les fois que l'on veut les considérer comme membres de la nation des Francs, avec lesquels il ne faut cependant pas les confondre. Mais, comme l'observe Luden, dès qu'il s'agit de les considérer spécialement et en eux-mêmes, on les traite de barbares, vivant selon la loi salique : nouvelle preuve de la vérité de la démonstration de cet écrivain. D'ailleurs, jamais la loi ne fait aucune mention de femmes franques, de filles saliques, parce que les féaux n'avaient point de femmes dans leurs rangs, au lieu que, dans les rangs des armées nationales, nous les rencontrons fréquemment. Dans la législation salique, toute femme libre est désignée par le mot *Ingenua*, Ingénue : le même terme s'applique aux femmes des Ripuaires. Dans la loi de ces derniers, elles ne sont pas regardées comme Ripuaires, mais comme Ingénues. La raison en est simple. Les Ripuaires formaient un corps d'armée, et non un corps de nation, tant avant qu'après l'époque où ils se joignirent aux Saliens. Cette masse de population avait ses Francs Ripuaires ou guerriers, et ses Ripuaires Ingénus, tant Germains de la rive gauche du Rhin délivrés par les conquérans, que Germains de la rive droite, qui, après

avoir suivi l'armée, reçurent de sa générosité les dépouilles des terres conquises.

Dans sa patrie, le Germain, l'homme libre *mannait* son *Gasachio* ou adversaire, c'est-à-dire qu'il exerçait contre lui son droit de sommation directe et solennelle, revêtue de formes symboliques. Pour le sommer à son tour, pour le *banner*, c'est-à-dire pour le contraindre à comparaître en justice (non comme défendeur, mais comme assistant aux délibérations communes); il fallait l'exercice d'un pouvoir populaire, lequel était censé incorporé à la puissance divine. La mannition d'un homme à un autre se conservait dans les Gaules, comme autrefois, pour les affaires purement civiles : mais la bannition ne tarda point à perdre son caractère populaire pour se métamorphoser en exercice de la puissance royale, en sommation faite au nom de l'armée des féaux, engagée elle-même à porter les armes pour le roi.

Tous les *Ingenui* n'étaient point barons. Tous n'avaient pas reçu en concession des terres saliques, des terres de la conquête. La masse des Ingenui, incorporée dans la nation salienne, se composait, en Belgique, de ces petits propriétaires de biens-fonds, qui devaient à l'arrivée des Saliens la jouissance de leur antique liberté germanique, et leur délivrance du joug romain. Propriétaires indépendans, ils n'étaient ni Francs, ni barons, ni conquérans, ni engagés à suivre la bannière royale. Par degrés, on vit ces Ingenui s'effacer et disparaître en se confondant, les uns avec

les vassaux de rang subalterne, les autres avec les barons, et même, selon leur degré d'importance, avec les grands vassaux. Luden assigne à leurs possessions le titre spécial d'alleux, sorts, portions que les vainqueurs assignèrent aux Germains, lorsque les Francs partagèrent de nouveau la Belgique et s'y établirent. Alleu vient de *A-lod*, sort, partage. On tirait au sort ces domaines ; les uns étaient laissés aux propriétaires belges ou romains, à titre de possession tributaire, et comme le lot, la portion que le sort réservait aux vaincus; les autres, sous le nom d'alleu libre, formaient la propriété germanique indépendante, et restaient aux Germains établis dans la Belgique. C'était l'alleu des Ingénus. Une dernière classe, nommée terre salique, terre réservée aux seuls conquérans, était transmise par eux aux barons, sous les conditions que j'ai déjà fait connaître.

L'Ingénu était engagé au service national, non en qualité d'homme du roi, mais en qualité d'homme de la nation. Le baron, quoiqu'il fût homme de la nation, était obligé au service du roi. D'ailleurs les lois, les héritages, les assemblées, les mœurs enfin, tout était purement germanique. Seulement il y avait de plus un fond de féodalité qui régissait l'ensemble. Derrière cette Gaule germanique, ou pour mieux dire, derrière cette Germanie gauloise, se trouvait comme un arrière-fond de France féodale, qui, s'avançant et grandissant peu à peu, finit par conquérir le premier plan. Cette féodalité avait tout fondé par la conquête, et sut tout se partager pour en consolider les résultats.

Dans la France nouvelle, tout, comme l'a si bien observé Luden, était l'œuvre de l'homme ; tout dépendait d'un partage organisé par lui. Dans l'ancienne Germanie tout avait été l'œuvre de la nature : il faut excepter cependant de ce système, la première usurpation du peuple militaire, qui s'y établit en envahissant les droits et la liberté du peuple agricole.

Ainsi, les Francs, les Saliens, les Ingénus, les barons, vivant sous la même loi ; les féaux, les hommes libres, les hommes placés entre l'une et l'autre classe, comme les barons qui se trouvaient entre l'indépendance nationale et un engagement personnel envers la royauté ; toute cette population se constitua de la même manière qu'en Germanie. Elle eut ses Marches, et ses Gaus ou provinces. Elle eut ses dizaines et centènes. Seulement le Graphio, au lieu d'être l'homme de la nation, n'était plus que l'Antrustio, le premier des féaux, l'homme du roi. A ce titre, il marchait à la tête des féaux, présidait au Mal, commandait aux barons et aux Ingénus, quand la campagne était ouverte. Le Tungin et le Centenier conservèrent presque toujours leur ancienne situation nationale ; jamais on ne les vit se transformer absolument en officiers du roi.

Il est également question de *Sachibarons*, hommes qui connaissaient (*sachi*) les affaires publiques et privées. Il y en avait trois, qui remplaçaient le comte, et, sans se mêler des décisions à rendre, veillaient à ce que les formalités de la justice fussent observées. Eichhorn et Savigny ont soutenu de longues discussions au sujet de ces Sachibarons. Luden décide la

question de la manière la plus simple. Cependant il est probable qu'un certain degré d'obscurité l'entourera toujours. La loi salique seule parle de ces Sachibarons; plus tard, le vicomte les remplaça, et Luden attribue leur disparition à cette cause. Simples Francs, barons ou Ingénus, ils ne devenaient Sachibarons que par le choix du comte; ils siégeaient à sa place; et à cette seule condition, ils recevaient un Werygild égal au sien: privilège qu'ils perdaient hors du Mal assemblé sous leurs auspices. Cependant une difficulté se présente. Nous voyons des Sachibarons admis au service domestique du roi, des Sachibarons-affranchis, appartenant à la classe des Lites. Il est certain que ceux-là n'étaient pas Germains libres, et qu'ils ne possédaient point le droit originel de cité germanique. Comment peut-il donc se faire que le Sachibaron ait généralement appartenu aux rangs des hommes libres, tandis que, dans le cas spécial que je viens de citer, il appartient indubitablement à la classe des hommes du roi?

Il y avait des Germains dans les villes romaines; c'étaient des esclaves, auxquels la conquête germanique rendit leur première liberté; pourvu qu'on les admît dans la communauté des vainqueurs, ils retrouvaient la pleine jouissance de l'indépendance nationale. En outre de ces affranchis, se trouvait la troupe des féaux, chargés de garder la ville. Ainsi s'organisa, auprès de la commune romaine, subsistante dans les Gaules, la commune germanique, présidée par le *Borgrave*, capitaine de la cité. Plus s'augmenta le

nombre des Germains pauvres, devenus fermiers des barons, et des grands vassaux, plus ces Germains, s'approchant de la cité, entrèrent dans la communauté des citoyens, et plus aussi l'on vit l'ascendant des mœurs germaniques prévaloir sur les mœurs et les institutions romaines. Les bourgeoisies du moyen âge sont toutes germaniques d'origine. Elles n'ont conservé que les formes et les noms de la municipalité romaine, absolument opposée au système des communes germaniques.

§ IV. DES FIDÈLES OU FÉAUX.

Les annales germaniques nous montrent, dès l'époque la plus reculée, les ducs (*Heretogs*), les hommes de race royale (*Kynings*), les gens de haute noblesse (*Adelings*), formant des entreprises particulières, et, pour exécuter ces entreprises, s'environner d'une troupe de féaux, hommes libres qui juraient obéissance à leur bannière. Ces féaux s'asseyaient à la table du chef de leur choix; c'était la table ronde, la table du festin, du conseil, du sacrifice particulier: c'était un Mal domestique, composé de nobles, et non un Mal national. Ils suivaient librement leur chef, pendant un espace de temps fixé d'avance: en temps de paix, ils se montraient à sa cour, comme ses amis, ses convives, ses vassaux, ses serviteurs: en temps de guerre, ils portaient les armes pour lui. Le chef les consultait toujours avant de commencer une entreprise: hommes libres, Germains associés à la fortune du chef, ce

n'étaient pas des soldats vulgaires. Le butin de la guerre leur revenait en commun, et devenait l'objet de leur partage ; le sort en décidait, les parts étaient égales ; et le chef n'avait droit à aucun privilège, comme le prouve l'anecdote de Clovis et du soldat, anecdote célèbre, et que nous avons déjà rapportée en la commentant.

Il est certain que les chefs cimbres et teutons, envahisseurs de l'Allemagne méridionale, siège de tribus celtiques, que ces chefs, entraînés par les événemens à la conquête des Gaules, d'où les Romains voulurent les déloger, comptaient autour de leur personne, indépendamment de la masse de l'armée nationale dont ils dirigeaient les mouvemens, des gardes particulières, composées de leurs féaux. La guerre d'Arioviste, bien que soutenue par la nation des Suèves, ne fut, dans le principe, qu'une conquête entreprise par les féaux de ce guerrier téméraire. C'était spécialement, au moyen des féaux, que se faisaient toutes les expéditions des ducs et des chefs de race franque, saxonne, alamanique : elles n'avaient rien de national, comme le prouve le petit nombre de soldats qui les composaient, et la facilité avec laquelle leurs marches s'opéraient, facilité qui contraste singulièrement avec la lenteur des migrations accomplies par les Ostrogoths de Théodoric, et par les Lombards, migrations dans lesquelles on voit les féaux disparaître, pour se confondre avec le reste de l'armée nationale. Tacite décrit en traits frappans cette association des féaux qui, déjà, se montre chez

César d'une manière facile à reconnaître. Elle florissait à l'époque de la religion de Mannus, Har, Tuist, ou Hlodyn, le dieu, fils de la terre, ainsi qu'à l'époque de Wodan ou Odin, époque plus récente.

L'origine des Germains était hermionienne. Ils étaient Minni, Manni, Méoniens, ce qui veut dire hommes, fils de Mannus, et marchaient sous les auspices de Har, Hari, le seigneur, le dieu de la guerre : nom terrible, qui retentit depuis les rangs de guerriers postés sur les bords de l'Indus, jusqu'à ceux des soldats de la Grèce achéenne et dorienne. Leur seul métier était la guerre. Ils étaient nés pour les armes, élevés pour elles. Cette éducation, selon Tacite, s'emparait de la plus tendre enfance. Leurs jeux, c'était la guerre; leurs premiers plaisirs, c'étaient les combats. Le père présentait solennellement, devant le Mallus legitimus, une jeunesse adulte, grandie au milieu des exercices militaires, habituée au maniement des armes : là elle était reçue en grande pompe, et on la consacrait, en quelque sorte, au service du dieu de la guerre, en lui faisant revêtir les armes nationales. Ce dieu était le protecteur armé de la paix universelle.

On portait l'arme défensive, *Wehre*, d'abord pour protéger ses proches et ses concitoyens, ensuite pour attaquer l'ennemi dans ces courses militaires où s'engageait une jeunesse aventureuse qui, en se vouant au service de quelque chef illustre, faisait son apprentissage d'héroïsme. Le jeune homme devenait féal, et ce temps d'épreuve passé, retournait s'asseoir au foyer domestique, pour y fonder une nouvelle famille, et

l'élever dans l'indépendance. Il ne faut point confondre, avec cette jeunesse armée pour la cause de quelque chef puissant ou pour une guerre d'aventures, le corps de la nation, toujours armée pour maintenir l'intégrité du territoire, mais agressive dans un très-petit nombre de circonstances.

C'était là une véritable école militaire dont les jeunes gens subissaient l'épreuve avant de choisir une compagne; et ils ne se mariaient que très-tard. Le héros puissant et riche, le chef d'une troupe de féaux, était à la fois leur suzerain, leur père, leur égal et leur ami. Ils formaient sa cour et son conseil, siégeaient à la table de ses festins: espèce de *table ronde*, qu'il ne faut pas confondre avec la table ronde de la chevalerie, résultat du christianisme et des raffinemens d'une poésie haute et subtile. Ces jeunes gens couraient les aventures: on les envoyait à l'étranger, où ils commençaient leur vie héroïque. Trait de mœurs et de caractère, dont (malgré tant de modifications), une profonde empreinte est restée dans toutes les classes de la nation germanique, qui vont terminer leur éducation dans les contrées lointaines, et ne reviennent qu'après ce pélerinage, s'asseoir au foyer domestique. C'était ainsi qu'au moyen âge, le jeune chevalier, le jeune étudiant, le jeune artisan, émigraient pour aller faire, parmi les peuples étrangers, cet apprentissage qui prend la nuance de leurs diverses occupations. Comme sous le règne du paganisme antique, Har ou Hari, Wodan ou Odin conduisaient les féaux à des expéditions toutes guerrières: le Christ, consi-

déré comme le grand-maître, invitait à des expéditions d'une nature plus pacifique et plus noble, la jeunesse germaine du moyen âge. Le temps a tout altéré dans la coutume antique; mais dans cette altération même, elle s'est conservée invariable. La vie, et surtout dans la jeunesse, se présentait sous l'aspect d'une grande école, où s'apprenaient jadis l'héroïsme et la valeur, puis, sous la loi chrétienne, des devoirs plus humbles et plus méritoires à la fois. Ces mœurs, au fond, se retrouvent chez toutes les nations militaires. Elles furent connues des Pahlavas et Kshatryias, comme le prouvent les poëmes épiques de l'Inde et de la Perse; Achéens et Doriens, et même les Celtes et Gaëls, eurent les mêmes usages, comme le dénotent les expéditions de Bellovèse et Sigovèse. Plus il y a de calme et de repos chez les nations sacerdotales, agricoles, commerçantes de la haute antiquité, plus la jeunesse militaire se montre auprès d'elles, ardente, téméraire et remuante.

Cette *féalité* de la jeunesse, engagée par serment à servir un illustre chef, était donc un apprentissage, un servage momentané; voie ouverte pour se rendre digne d'une maîtrise, d'un commandement, d'une future indépendance. Les dieux eux-mêmes avaient eu leurs associés, leurs compagnons, leurs élèves, qui partageaient la gloire, les travaux et le destin de leur maître. L'*Hercule dorien* avait aussi servi, dans les régions lointaines, les princes de race étrangère. La jeunesse germanique affluait à Rome, à Byzance, et s'enrôlait dans la garde césarienne, où elle faisait son

apprentissage de la vie guerrière. Arioviste et ses féaux, avant de tourner leurs armes contre les Gaulois, sous le prétexte, faux ou vrai, que ces derniers leur avaient été parjures, les avaient fidèlement servis.

Ces jeunes guerriers, pendant la paix, grossissaient la cour de leur chef, honoraient son rang par leur présence et leur éclat, et se conformaient à la discipline établie dans la demeure suzeraine, sans abdiquer le vieil apanage du Germain libre, l'orgueil du maintien, la fierté de l'indépendance. De ces élémens naïfs et simples, est sortie, dans la suite des temps, cette éducation chevaleresque, développée par le christianisme, et les continuelles métamorphoses de la civilisation : éducation qui n'est pas exclusivement propre aux nations germaniques, mais dont l'équivalent se retrouvait à la même époque parmi les chefs de clans irlandais, écossais et gallois.

Quelquefois un jeune héros de race illustre, encore entouré de toute la gloire acquise par les hauts faits de ses aïeux, était choisi pour chef des aventures guerrières. Ce descendant favorisé d'une famille noble devenait comme le fils adoptif de la nation. Il rivalisait de zèle avec ses compagnons, ses amis, ses féaux, que l'on aimait à voir affluer sous sa bannière. Mais c'était ordinairement quelque chef consommé dans l'art de la guerre, un homme illustré par de grands exploits, réunissant autour de lui, admettant aux honneurs de sa table et de son conseil, une jeunesse belliqueuse qu'il formait au commandement par l'obéissance. Les intérêts du chef devenaient ceux de ces

féaux, qui ne faisaient plus qu'un avec lui. On vit aussi des féaux s'attacher exclusivement à un chef particulier, et ne plus le quitter de leur vie : fils de Germains pauvres, cette vassalité leur offrait des avantages, et les chefs avaient intérêt à ce que la cour de leurs féaux fût nombreuse. Mais plus ce nombre augmentait, plus le chef se voyait forcé de les conduire à la guerre, et d'épargner ses propres domaines en les nourrissant aux dépens du domaine envahi. Il arrivait souvent que les fils de ces hommes devenaient vassaux comme leurs pères, et une clientelle féodale s'organisait ainsi sourdement, même dans la primitive Germanie.

Parmi ces fidèles ou féaux, l'ambition était excitée de la manière la plus vive. On lit dans Tacite que chacun d'eux aspirait ardemment à sortir du rang de simple soldat. Il y avait une hiérarchie d'honneurs militaires, qui se rattachait peut-être à une autre hiérarchie d'initiation religieuse, et au culte mystérieux du dieu de la guerre, dont le chef était le représentant. C'était lui qui conférait les grades et les proportionnait à la valeur éprouvée de chacun des féaux. C'était de ce droit que découlait principalement l'autorité qu'il exerçait sur eux.

Tacite nous montre cette institution des cortèges ou suites guerrières (*Gefolge*) se développant, non sous le point de vue d'une institution nationale, mais comme une institution privée, soutenue par une noblesse héroïque, dont le seul privilège consistait dans le choix libre de ses concitoyens. Cet établissement

était donc absolument indépendant de toute fonction nationale. Il n'intéressait pas la nation, qui n'en payait pas les frais, et qui n'y faisait attention que lorsque la conquête d'un pays étranger environnait de périls sans cesse renaissans une jeunesse audacieuse, que l'honneur commandait de ne pas laisser isolée dans une position aussi embarrassante. Les Suèves appuyèrent Arioviste; Clovis et Hengist virent les rangs de leur armée se recruter au moyen d'une jeunesse ardente à les renouveler, sans que la nation entière y prît part. Il suffisait ordinairement de l'attrait de la gloire et de la conquête, pour appeler de nouveaux guerriers sous l'aventureuse bannière du chef illustre. Plus était brave et nombreuse l'escorte de ce chef, plus s'exaltait l'enthousiasme des féaux, plus ils aspiraient ardemment à ces honneurs de l'héroïsme, d'autant plus difficiles à obtenir, que les exploits et les succès se multipliaient davantage dans cette hiérarchie armée.

On conçoit à quel degré d'orgueil devaient s'élever le courage et l'héroïsme de ces aventuriers superbes. L'histoire d'Arioviste, de Clovis, de Hengist, est pleine de cette grandeur farouche. Une barbarie grandiose y respire: rien de civilisé; rien de policé, ni de tendre: c'est une vaillance poussée jusqu'au délire, comme celle des Cimbres et des Chattes, par exemple, qui marchaient au combat enchaînés les uns aux autres, pour que leurs rangs fussent impossibles à rompre. Cette fureur de bravoure est encore dépassée par la rage des Berserkers et des Hérules: phénomènes d'une

antiquité sombre, redoutable, mais grande. Dans la paix comme dans la guerre, le chef s'entourait de ses féaux, et pressait leurs rangs autour de lui : ils étaient, dit admirablement Tacite, sa gloire dans la paix, sa sûreté dans la guerre. Entouré de cette féalité brillante, un chef de cette espèce était l'idole de ses concitoyens; les peuplades étrangères l'honoraient; on sollicitait son amitié, son appui, ses secours, par des ambassades et des présens. S'il faut en croire l'historien que j'ai cité, l'entremise et le consentement de plusieurs de ces guerriers, suffisaient pour étouffer la guerre civile prête à s'allumer : tant les féaux et les chefs de race guerrière se prêtaient mutuellement de force et d'éclat.

Tacite ajoute que chacun de ces princes (*principes*) eût rougi de se laisser surpasser, pendant le combat, par un guerrier de son escorte. De même le féal se fût cru couvert d'opprobre, s'il n'eût rivalisé de valeur avec le chef. Ce dernier succombait-il, nul de ses guerriers ne devait lui survivre, sous peine de honte éternelle. Aussi les féaux s'engageaient-ils à défendre jusqu'au dernier souffle la personne de leur chef, de conserver cette vie si précieuse au salut de tous, et de concentrer sur lui seul tous les honneurs du combat : ainsi se confondait, avec les exploits des guerriers féaux, la gloire du chef lui-même, dont la vaillance absorbait tous les hauts faits de leur courage personnel. On ne citait que lui : à lui seul revenait toute la gloire.

C'est par une coutume analogue, que, chez les Do-

riens, le seul Hercule, devenu l'emblème de leur royauté nationale, le symbole de tous leurs exploits, rassembla sur sa tête tous les traits épars de leur héroïsme : phénomène plus ou moins commun à tous les peuples de l'antiquité reculée. C'est ainsi ue, dans la caste sacerdotale, un seul homme représentait à lui seul la science de l'école tout entière, dont il était le chef. Dans ce sens, l'esprit d'individualité se trouvait banni des nations mêmes qui, comme la nation germanique, y semblaient le plus vivement attachées. Les individus même des anciennes démocraties offrent constamment quelque chose de collectif ; et le christianisme seul est venu fonder les droits de l'individu. Sous le nom de Thiudans, Théadas, Teutons, les membres de la nation militaire formaient dans la Germanie le dieu Teut en personne. Ainsi Got, Gaut, Khod, Divinité des Goths, absorba, pour ainsi dire, leurs individualités. Le chef combattait pour la gloire du succès, les féaux pour l'illustration du chef, sur la tête duquel se concentrait leur propre gloire, réalisée en forme de symbole.

Il fallait la guerre à une nation de guerriers. Cependant depuis les migrations des Cimbres et des Teutons, depuis l'époque des établissemens des Suèves, la masse des peuples germains était restée paisible au sein de la patrie. La jeunesse, fatiguée du repos, alla servir les nations voisines ; depuis le consulat de César, on vit des Germains dans les troupes romaines. Les Teutobodiaques, Germains de race, s'étaient inféodés aux Gaulois, et les avaient suivis dans l'Asie mineure.

Nous avons cité Arioviste qui servait dans les Gaules. Hengist alla de même porter les armes dans la Grande-Bretagne. Malheur au peuple qui recevait de pareils hôtes sans pouvoir les contenir ou les chasser. En général, ils servaient fidèlement, quoique l'on ait vu les Saxons violer la foi des traités : mais si l'on commettait envers eux la plus légère infraction à la parole donnée, leur vengeance était terrible. De là ces troubles de Byzance, où luttaient, avec une rage si acharnée, la perfidie grecque et la loyauté germaine. Le chef germanique, qui entretenait une nombreuse escorte, surchargé de ce fardeau, se trouvait réduit à ne le soutenir que par des rapines.

Le chef donnait au simple féal le cheval de bataille, et la framée, espèce de lance que l'on jetait sur l'ennemi. Tel était le seul engagement du chef de guerriers. Quant au reste, les féaux partageaient avec lui le butin commun. Dans cette terrible moisson des dangers et de la valeur, si j'ose parler ici le langage des Scaldes de la Scandinavie, le sang arrosait le champ du combat, le glaive traçait le sillon, les cadavres engraissaient le sol, et le guerrier recueillait la gloire.

Tous les féaux étaient réellement des Antrustions, entraient dans la foi, dans la féalité du suzerain. Parmi les Francs, c'étaient surtout les principaux d'entre les féaux qui recevaient ce titre, et plus spécialement les comtes. Peut-être appartenaient-ils à des races rivales, que la maison de Meerwig avait englouties et confondues dans la sanglante unité de sa pré-

pondérance. Du côté du chef, il y avait commandement avec gloire; du côté des féaux, obéissance avec honneur. Ce fut cette remarquable institution qui fit sortir de l'enceinte étroite de la famille l'Etat social des Germains, et qui la tira ensuite du cercle de l'organisation sévère et stricte de la dizaine, de la centène, du Gau national. C'était par le moyen de chefs qui entretenaient un grand nombre de féaux, que se constituait et se formait souvent le lien d'un empire de forme et d'existence germaniques. La dizaine, la centène, le Gau, ne reposaient que sur des rapports d'étroite parenté. Les féaux, au contraire, appartenant à toutes les tribus et à toutes les contrées, affluaient sous la bannière d'un homme illustre; de cette fusion, résultait une nouvelle communauté. Si, à la place de ces féaux, la masse de la nation eût achevé la conquête, jamais les Germains et les Romains n'eussent confondu leurs rangs. Dans l'armée des féaux, on ne s'étonnait pas de voir le chef adjoindre à sa féalité, des hommes issus de la nation conquise, lesquels, il est vrai, ne jouissaient pas des mêmes conditions sociales que les conquérans de race nationale. Telle fut la souche de cette nouvelle féodalité : elle écrasa la liberté antique; mais ce fut un bienfait pour l'humanité.

Le vieux Germain, simple guerrier, chef d'une famille indépendante, ne tarda pas à se trouver écrasé par cette haute noblesse germanique environnée de ses féaux. Le Nord scandinave, la Bavière, la Lombardie, ont encore leurs rivalités de maison à maison. Chez les Ostrogoths, Visigoths, Vandales, Saxons,

Francs, la plupart des anciennes familles nationales s'étaient trouvées absorbées peu à peu par la féalité de familles Amale, Balthe, Asdingue, Mérovingienne, divisées en races puissantes, nombreuses, souvent rivales. De là ces armées qu'il leur était si facile de lever : de là cette prédominance de la troupe des féaux (*Scara* ou *Arimannie*), commandée par les Thans, Antrustions, premiers Degene, ou grands vassaux ; de là enfin la décroissance du pouvoir de la nation antique.

Rois patriarcaux, et tous nobles par le fait de leur naissance, les Germains antiques s'enorgueillissaient de leurs possessions indépendantes, appuyées sur une population de colons et de serfs. Sur leurs domaines, ils ne subissaient aucune loi, ne se soumettaient à aucune puissance. Quant à la nouvelle noblesse des féaux, elle ne reposait que sur les armes et leur gloire. Les féaux, qui, dans le principe, étaient égaux entre eux aussi bien que les autres Germains des rangs desquels ils étaient issus, sortaient peu à peu de cette antique égalité, par l'existence permanente de cette hiérarchie, de ce servage de cour, de cette organisation d'offices distincts dans la maison du chef, et dans l'armée ; organisation qui se développa, et finit par s'établir parmi eux.

La religion de Har et de Thor, des Hermioniens et Chérusques (antique souche des peuples germaniques), avait épuisé depuis long-temps les feux de l'enthousiasme guerrier qu'elle avait pu exciter ; soit que cet enthousiasme égalât ou non la flamme terrible allumée

par le culte d'Odin. La terre était devenue la nourrice des Germains. Sous le nom de Nertha ou Hertha, elle était l'objet d'un culte; c'était le faible vestige d'un ancien sacerdoce opprimé, qui chez quelques peuplades avait trouvé pour dernier asile, une sorte d'institution de mystères semblable au culte des Pélages, sinon quant à son développement, du moins quant à la forme : chez ces derniers la même oppression avait eu le même résultat. Dans ce culte de la terre uni à celui des armes, il faut reconnaître un esorte d'adoption de la caste agricole opprimée, que la caste militaire et dominante reprend sous sa protection. Il semble qu'un élément de nouvelle religion vienne à se montrer dans le culte des Cimbres, fils d'Ingve ou des Ingæves, la dernière et la plus jeune des grandes branches de la famille germanique, qui partant du Suithiod et de la mer des Suèves (la Suède et la Baltique), pour s'introduire dans les contrées des Scandinaves, Iotes et Chauces, a dominé et enlacé de ses puissans rameaux la vieille race hermionienne et istævonne de primitive origine germaine : branche dont les subdivisions ont porté les noms de Saxons, Frisons, Sicambres, Gambriviens, Chattes et Suèves. La souche hermionienne, se concentrant dans l'intérieur de la Germanie, y reprit l'ascendant sous la domination des Chérusques, et c'est elle qu'on voit reparaître dans la suite sous le nom de Thuringiens, et des diverses races affiliées à ces derniers. Quant au culte des Cimbres, peut-être n'était-ce que la première forme du culte d'Odin. Au quatrième siècle de l'ère chrétienne, l'odinisme, se

modifiant, exerça une redoutable influence sur les Scandinaves, Saxons, Francs, Alamans, Hérules et Longobards. Ce furent les enfans d'Odin, les chefs d'armées de féaux, enivrés de la fureur guerrière, par le récit des exploits attribués au dieu de la guerre, qui attaquèrent Rome et la renversèrent.

Pour distinguer avec précision ce qui doit être attribué à de grands mouvemens nationaux, et ce qui appartient spécialement aux expéditions des chefs héroïques commandant à leurs féaux, il faudrait aborder les ténébreuses difficultés que présentent les envahissemens des Cimbres et des Teutons, les guerres des Suèves, les entreprises des Marcomans, les hostilités des Chattes et des Chérusques; enfin, la série entière des annales germaniques: encore ne pourrait-on se promettre de répandre la lumière sur ces obscures questions.

Parmi les peuples anciens on donnait à l'homme le nom d'une divinité favorite. L'homme n'était que l'image du Dieu créateur, conservateur ou destructeur; son existence héroïque se réglait sur la vie héroïque de la divinité guerrière armée contre le règne de la nuit en faveur du règne de la lumière. C'est là, parmi les nations héroïques païennes, l'ame de leur existence aventureuse et grandiose. Etudiez l'Edda scandinave, vous y retrouverez partout la forte empreinte de ces idées plus ou moins propres à l'âge héroïque de toutes les nations anciennes. Les héros et leurs compagnons émigrent et combattent comme Odin et ses associés: de là cet enthousiasme guerrier qui animait les Francs,

les Saxons, les Scandinaves, les Lombards, les Alamans, les Hérules. Comme il coïncida avec la destruction de l'empire gothique par les Hons, et avec les entreprises d'Attila, le mouvement qui résulta de cette double impulsion acheva la ruine de l'empire romain, et changea la face du monde.

On voit tous les dieux du panthéon odinique émigrer et combattre. Le vieux Thor, écrasé par les glaces du Nord et enseveli sous leur masse, se réveille, se régénère, renaît comme Asa-Thor, le Thor des Ases. Ses exploits sont encore sollicités contre les géans, les Jotar. Cette race, ennemie des dieux, c'étaient les étrangers, spécialement les Hons, qui remplacèrent les Jotars de la primitive mythologie. Sur les débris de la puissance des Hons se constituèrent, en Occident, le monde germanique, à l'Orient, le monde slave. On vit se reproduire encore, à l'époque des croisades, quelque chose du vieux génie national sous cette forme nouvelle, résultant de l'empire nouveau du christianisme, devant lequel la gloire de Wodan a disparu.

Un type héroïque de la religion du Nord, c'est Balder, dieu assassiné à la fleur de l'âge, et sur la mort prématurée duquel tous les dieux versent des larmes. Il a pour symbole terrestre le héros Sigfrid, guerrier mythologique, dont le souvenir s'est fréquemment mêlé aux traditions de la maison de Meerwig, et s'est assimilé spécialement à ce Sigebert le Ripuaire, qui périt assassiné dans la forêt Buchonienne. Le fils de ce Sigebert meurt aussi, et le roi qui le sacrifie emploie

pour ce crime les mêmes moyens que le Velundur de la fable (Vslent, père de Wittich; le Vidicoja des Goths) met en usage pour se défaire des enfans d'un prince ennemi. Ainsi la tradition mythique a pénétré, sous ce rapport du moins, jusque dans l'histoire de Clovis, histoire à laquelle on aurait tort d'ajouter trop de foi, et dont les faits ne sont pas sans mélange de poésie et de mythologie. Grégoire de Tours, en accumulant dans la vie de ce chef les horreurs et les crimes, n'est donc pas digne de toute croyance. La vie héroïque avait pour but de venger la mort de Sigfrid ou Balder, de combattre le meurtrier et de verser son sang pour cette cause. L'épopée germanique, dont des fragmens se sont conservés dans l'Edda scandinave, dans les Nibelungen et le Livre des héros; cette épopée immense, cette forêt épique, dont les rameaux sont venus jusqu'à nous, a saisi et adopté cet ancien type, d'après lequel elle a raconté les migrations des peuples renouvelées par les croisades.

Ces jeunes gens ou féaux, qui voyaient la mort avec un mépris inconnu aux autres peuples héroïques de l'antiquité, vivaient ainsi d'une vie à la fois grossière et sublime; leur sentiment de la gloire et du mérite s'élevait bien au-dessus de celui que possédaient les simples hommes libres de la Germanie. Leur orgueil était exalté par la politique de leurs chefs; il allait jusqu'à la frénésie, et son enthousiasme terrible leur assurait un rang et une gloire bien plus éclatante que ceux dont leurs parens, leurs alliés, leurs concitoyens, jouissaient. Les chefs profitèrent avec adresse de cette

position pour se faire une armée de féaux toute dévouée, et qui constituât une nation nouvelle, spécialement dévouée à leurs intérêts. Cependant le simple féal, au sein même de la patrie, était loin d'atteindre à la valeur politique de l'homme absolument indépendant. En temps de guerre et dans les contrées lointaines, le féal, quoique se trouvant sous la garantie, sous le Mundium de son chef, n'en était pas moins l'un des membres de ce peuple souverain qu'il fallait consulter pour les expéditions à entreprendre, et avec lequel il fallait partager la conquête. Quant à sa garantie, aucun féal, pendant l'époque de son servage, ne la trouvait plus dans sa parenté; son père, sa famille, c'était son chef. Le chef répondait de chaque féal, le représentait au Mal national, touchait le werygild, et le payait pour lui. Cependant quand la conquête fut accomplie, cette tutelle du chef sur les féaux ne se conserva pas dans son intégrité, parce que la troupe féale, devenant elle-même la souche d'une nation nouvelle, créa dans ses propres rangs un Mal politique ou Mal national, dans lequel le roi n'avait que la préséance.

Déjà vers le milieu du sixième siècle ce qui restait d'hommes nationaux, Ingénus indépendans, hommes *allodiaux* (si cette expression peut être hasardée), en un mot, toute la masse d'individus considérables par leur fortune ou leur clientelle, s'étaient, en grande partie, incorporés à l'armée des féaux. Un principe d'indépendance isolée, l'amour d'une liberté toute rurale et d'une constitution étroite, qui ne se trouvait

plus en harmonie avec le vaste empire conquis par les Francs, étaient loin de suffire pour contre-balancer l'appât des riches bénéfices et celui des dons royaux qui métamorphosaient les anciens compagnons du roi en hommes que la reconnaissance attachait à sa destinée. Alors on vit affluer dans les rangs des féaux, les hommes indépendans. C'est cette armée féodale qu'il faut étudier au principe même de ses conquêtes, si l'on veut connaître à fond cet état de choses qui, dans l'empire des Francs, prépara la voie à une féodalité universelle.

Tout ce que l'épée de Clovis et de ses compagnons avait asservi leur appartenait en commun. L'armée, république guerrière, vouait à son chef une aveugle obéissance dans les combats, dans ses cantonnemens elle devenait libre. Le sort décidait du partage des choses conquises. On sait que le jet des baguettes divinatoires, espèce d'augure et de manière de consulter la Divinité, exprimait, dans l'antique Germanie, les décisions du sort. L'armée de Clovis, indépendante de tout engagement national, ne concédait aux autres Germains, aux membres même de sa parenté, la jouissance des terres conquises, que de son consentement exprès. Elle maintint les Romains dans les propriétés qu'elle leur laissa comme usufruitiers tributaires, classés dans le même rang que les Lites germaniques. Les Romains étaient, ainsi que les barons, sommés de par elle de porter les armes. Quant aux Ingénus, ils ne concouraient aux expéditions que de leur plein gré et si leur vœu était unanime. Mais nous avons déjà

fait voir que la masse des Ingénus finit par se confondre et disparaître dans la masse des Francs.

Les féaux possédaient tout le territoire des Gaules conquises; mais leur propriété était indivise, et ils en recueillaient les revenus, au moyen du fisc impérial. Leur faible armée, environnée d'une population immense, assiégée de périls, qu'augmentait la rivalité des Goths et des Bourguignons, jaloux de leur conquête, tenait tête à tant d'ennemis, et bravait tous ces dangers. Elle se pressait autour du vaillant Clovis, dont la bannière voyait chaque jour se grossir le rang de la jeunesse audacieuse qu'elle guidait. Quand les Alamans et les Ripuaires, dont les princes venaient de périr, se furent donnés à Clovis sur le champ de bataille même en lui criant : « Nous sommes « à toi! » les Francs, dont cette accession augmentait la force, ne se reposèrent point encore. Ces nouveaux féaux n'étaient point admis dans la communauté des vainqueurs; ils avaient leurs bannières séparées. Ce n'étaient cependant pas des Lites, comme les guerriers romains, que le roi des Francs admit auprès de lui dès les premiers temps, et reçut même à sa table, sans les dépouiller de cette honte primitive que le titre de sujets conquis leur imposait.

La suite du roi lui jurait fidélité, suivait ses drapeaux, obéissait à ses ordres militaires, tenait à honneur de le servir en temps de paix dans sa royale demeure; mais il fallait le consentement des féaux pour faire la paix ou la guerre, pour décider tous les intérêts communs. Clovis et les autres rois des Francs avaient l'initiative: c'étaient les féaux qui admettaien

ou repoussaient sa proposition. Souvent ils forçaient leur chef à des entreprises qui lui répugnait : Clotaire refusait de marcher contre les Saxons, ses guerriers l'y obligèrent. Le Mal légitime siégeait à l'armée même. Dans la suite des temps, on le métamorphosa en assemblées régulières, tenues au Champ-de-Mars par les féaux. Le peuple ingénu gardait sa liberté territoriale, isolée de cette liberté féodale, et sur laquelle, dans la Belgique et dans la Germanie ultra-rhénane, la féodalité n'avait pas remporté l'avantage. Il avait aussi son Mallus légitime, présidé par le Graphio devenu officier royal.

Un service perpétuel exigeait une perpétuelle récompense. La conquête une fois achevée, la source du butin se trouva tarie. Les féaux, s'ils se fussent disséminés sur les terres conquises, se seraient exposés à un massacre général. On solda, au moyen des revenus publics, perçus d'après le mode d'administration romaine, les services militaires, et par la suite des temps cette récompense reçut le nom de bénéfices. La caisse de la solde était le fisc, dont la loi salique fait souvent mention : de là sortait l'argent qui payait les fidèles et soutenait le gouvernement. C'est Luden qui nous sert de guide dans ces difficiles recherches.

La communauté des féaux, des conquérans, prélève dans la suite sa solde, sa récompense, en s'adjugeant les biens-fonds. Déjà l'établissement des barons sur la terre salique avait complètement consolidé la conquête. On considérait comme relevant du fisc tout territoire qui n'avait pas été concédé à ces barons, toute pièce de terrain qui n'était pas un alleu de l'Ingénu.

enfin qui ne se trouvait pas absolument libre d'impôts, c'est-à-dire toute possession romaine quelle qu'elle fût. Tout était soumis à cette idée, l'argent, les impôts, les fruits de la conquête. Cependant il y avait aussi des terres fiscales proprement dites, et dont le fisc était le seul possesseur. Ce furent celles-là qui échurent aux féaux, à titre de bénéfices. Dès qu'elles cessaient de représenter la valeur des services rendus, elles devaient retourner au fisc. Telle est l'origine d'une féodalité territoriale, laquelle, dans le principe, n'était qu'une foi jurée à la cause commune des conquérans, un engagement mutuel, qui n'avait rien de spécialement particulier à la cause même du roi. En se vouant à ce dernier, en devenant son féal, on lui consacrait ses armes et son service personnel dans l'intérieur du palais, sans lui reconnaître un droit exclusif aux fruits de la conquête, dépouilles communes auxquelles l'armée et son chef avaient droit, et sans rien changer à la constitution originelle de la patrie germanique, que l'armée elle-même défendait, en sa qualité de nation nouvelle.

De ce que le roi gouvernait les Gaules au même titre que les Césars de Rome les avaient gouvernées, Eichhorn a tort de conclure que cette autorité lui appartenait tout seul. Le chef ne pouvait agir sans être soutenu par la volonté collective de ses féaux. Les peuples conquis, n'apercevant que la volonté royale, devaient regarder cette force collective comme une abstraction : pour les Germains, c'était la réalité même. Partant de fausses prémisses, Eichhorn est arrivé à

cette induction fausse, que le roi seul avait droit aux résultats de la conquête. Les temps, en s'écoulant, produisirent cet effet; mais pour lui donner force de loi il fallut agir de ruse, et cette véritable supercherie, qui passa d'abord inaperçue, n'apparut sous ses couleurs réelles que lorsque la féodalité se fut développée dans toute sa plénitude et dans toute sa force, longtemps après que le souvenir des conquérans primitifs eut été entièrement effacé.

Les Romains, dans le fait, n'avaient, quant à l'administration, affaire qu'au roi lui-même. Par fait non moins réel, les Francs administraient leurs propres affaires, au moyen du roi et du maire du palais, chef des féaux. Le roi se fût bien gardé de tenir aux Francs le langage d'un maître. Quant aux Romains, il exerçait sur eux un pouvoir absolu, dont profitaient ses compagnons d'armes, qui avaient fait avec lui la conquête et qui recueillaient les fruits. Mais comme une armée ne peut pas administrer en personne, la vraie puissance se concentra entre les mains du chef, et en dernier résultat ce fut la royauté seule qui se vit affermie et agrandie par la conquête des Gaules. Le roi, en sa qualité de César, et au nom du peuple franc, donnait aux Romains des lois qui, après tout, n'émanaient que de lui seul. Il était leur juge suprême dans les causes criminelles et civiles; il commandait leur armée avec une autorité qui ne ressemblait plus à celle que l'armée des féaux lui reconnaissait; il donnait tous les ordres, prélevait de nouvelles taxes, enfin suivait en tout le système romain, par rapport aux Romains; sys-

tème que les Francs ignoraient, et dont la politique royale ne tarda pas à profiter.

Il est probable que la fortune particulière des empereurs consistant en des domaines et des revenus gigantesques, surtout dans les provinces, tomba entre les mains du roi, non par suite d'un droit direct et spécial, mais par suite de la conquête, dont les effets révélèrent peu à peu les sources de cette richesse. Ainsi le roi des Francs se trouva maître du fonds de ce domaine, qui lui servit plus tard à se rattacher les féaux par le lien d'une féodalité nouvelle, au moyen de bénéfices qu'il leur accordait, et qui, appartenant à son propre et privé fonds, n'avaient pas toujours une origine très-régulière. Quant aux droits et aux avantages fiscaux du ci-devant empire romain, ils appartenaient de droit à la communauté des féaux. Ces revenus étaient immenses, et consistaient d'abord en impôts sur les terres et les personnes, dont la quotité était fixée par des indications approximatives; ensuite en confiscations toujours nombreuses; en portions prélevées sur les héritages, sur les douanes, et en cette propriété du prince, propriété privée, mais que le prince était obligé de tirer du fisc, comme sa quote-part, sans pouvoir se l'assurer d'une manière exclusive et spéciale. Une foule de prestations empruntées aux usages de l'empire romain fournissaient en outre une source abondante de revenus publics.

Les Francs choisirent dans leurs propres rangs un homme qui possédait leur confiance, et le chargèrent de veiller à leurs intérêts et au maniement des deniers

du fisc; c'était le majordome qui dans la suite fut élu à chaque assemblée du Champ-de-Mars, et qui, comme maire du palais, finit par supplanter l'autorité royale. Chacun des féaux ou Leudes recevait un bien libre de tout impôt, noble récompense de ses services, que l'on tirait du fisc, sous condition de remplir les engagemens contractés envers le corps entier des féaux, et le roi, suzerain des féaux. Tout Leude devait être prêt à paraître sous les armes au premier appel. Ce qu'il recevait n'était point la récompense de services accomplis, mais la solde permanente de services qu'on avait droit de lui demander sans cesse. Le service accompli ne faisait que donner au féal une prétention, un droit à l'usufruit d'un semblable bien. En assurant à la masse des féaux cette propriété, on la tenait toujours prête à entrer en campagne, sans renoncer aux avantages que le système de propriété rurale offre à l'ordre social. Aussi le bien n'était-il jamais concédé au féal comme propriété entière et absolue; en cas de déchéance, il revenait au fisc, sans que le féal pût disposer, d'une manière absolue, de la plus légère portion de ce bien.

Le féal cessait-il, du consentement du roi et des autres féaux, de remplir ses obligations; le bien revenait au fisc et recevait une destination nouvelle. Refusait-il de servir; il était félon, homme sans foi et sans honneur. La communauté s'assemblait en Mal légitime et le jugeait. Pour première punition à lui infliger, on ordonnait que son bien retournerait au fisc; ce qui arrivait également au décès du féal. Pres-

que toujours cependant le fils succédait aux obligations et aux bénéfices du père, et pouvait réclamer comme un titre la possession de ce dernier. Sans exister de droit, l'hérédité des bénéfices existait néanmoins presque toujours dans le fait, et par suite de la continuation des mêmes services, au sein de la même descendance. Transmission d'autant plus naturelle d'ailleurs que souvent le père avait amélioré la terre qui lui avait été concédée.

Quand l'armée des féaux quitta, pour obtenir une possession féodale, la solde précaire qu'elle touchait, sa consistance alla toujours en augmentant. C'était une mesure de la plus haute importance, sur laquelle Luden a raison d'appuyer; elle ne put s'opérer que par degrés, et elle exigea la plus assidue surveillance des possessions de ce fisc, garant des intérêts de la communauté des vainqueurs. Mesure de nature domestique et privée qui ne regardait que le prince et ses féaux; elle contribua à développer la puissance des derniers sur l'échelle la plus vaste.

Les biens, partagés de cette manière entre les féaux, tiraient leur nom du *fisc*. Les rois aimaient que suivant la coutume romaine, on nommât ce fisc, *royal;* titre qui rappelait la fidélité qui leur était due. Le fisc cependant, comme butin de la conquête, n'avait rien de commun, du moins directement et en principe, avec cette fidélité. Mais comme les féaux, pour conserver la propriété du fisc, devaient suivre le roi dans la guerre et dans la paix, il était probable que, par le laps de temps, la confusion s'établirait, et que l'on

prendrait le fisc pour une vraie propriété royale. Les biens qui remplaçaient ainsi la solde primitive des féaux, se nommèrent biens fiscalins. Plus tard, on leur donna le nom de *bénéfices*, titre qu'ils acceptaient d'autant plus volontiers qu'il semblait indiquer, non la paie de leur service ordinaire, mais la récompense d'un service accompli dont ils recueillaient ainsi le bénéfice. Des biens concédés sous une forme pareille, semblaient un dédommagement suffisant de leurs dangers et de leurs peines. Les rois, ne pouvant empêcher cette nouvelle acception de se répandre, voulurent du moins la tourner à leur profit, et laissèrent croire que leur seule *bienveillance* octroyait aux féaux la cession de ces biens : mouvement de choses et d'idées que Luden a parfaitement bien décrit. Le même auteur remarque que chaque féal, par cet esprit d'orgueil que nous avons observé plus d'une fois, nommait son bénéfice son *honneur*; titre que recevait dans la vieille Germanie chaque héritage indépendant. C'était ainsi reconnaître le service rendu et se montrer reconnaissant; mais les rois étaient avares de pareilles concessions, et les services les plus éminens pouvaient seuls les mériter. Telle est la graduation historique dans la signification des mots : *Fiscus*, *Fiscalinus*, *Beneficium*, *Honor*.

On donna aux féaux le nom de *Vassi*, vassaux, mot qui ne vient point du mot *Gesell*, compagnon, ainsi qu'on a eu tort de le supposer; mais de *Vast*, *Vas*, *Fast*, *Fest*, homme dont la propriété est assurée, homme qui la tient d'une main ferme, homme qui pos-

sède un bénéfice. Aussi les rois les saluaient-ils de ces deux mots : *Feste* et *Getreue*, vassaux et fidèles. Ces Vassi, ces hommes forts, ces hommes fidèles *tenaient* leur bien d'une main ferme, assurée ; ils étaient *Tenans*, *Tenementarii ;* leur propriété était le *Tenementum*. L'esprit originel qui animait cette classe d'hommes se retrouve dans les circonstances les plus graves comme dans les détails les plus minutieux de leur existence.

Une hiérarchie de rangs militaires avait déjà existé dans l'armée à l'époque de Tacite. Le chef les conférait selon la nature des services, et ils se conservaient en temps de paix au sein de la maison du prince, ou les officiers étaient en même temps chargés du service d'honneur. On distinguait le simple Fidèle, l'Antrustion de rang secondaire, vassal, Leude, possesseur de l'*Hominium*, *Homagium*, du *Leudemium*, *Leudesamium*, officier royal que l'on appelait aussi *Ministerialis ;* on le distinguait du grand féal, de l'Antrustion en titre, du haut officier, bien que tous deux fussent du même rang dans le fait. Jouissant de droits égaux, ils n'avaient pas la même puissance ; on ne leur rendait pas les mêmes honneurs, surtout depuis l'époque où de nouveaux féaux vinrent s'inféoder au service de ces grands Seigneurs ; quand des arrière-vassaux composèrent une Arimannie secondaire ; quand le grand Antrustion se mit à la tête, non-seulement de l'Arimannie royale, mais de sa propre Arimannie, de son armée de féaux, dévoués à sa seule personne.

Dès que les Vassi, les anciens féaux eurent repris l'ancienne manière de vivre des propriétaires germa-

niques, l'organisation de leur société se trouva absolument conforme à celle de la mère-patrie, avec cette seule différence, que leur qualité de membres d'une association féodale les soumettait à la convocation du roi. On les jugeait, en ce qui concernait le service féodal, d'après leur engagement particulier. Leur crime, c'était la félonie, l'abandon du service royal et la désertion.

Tous les vassaux avaient droit de paraître au Mal légitime ; mais depuis qu'ils furent devenus propriétaires, ce droit général se restreignit. Ce furent les officiers principaux et leurs hommes d'armes qui se mirent peu à peu en possession des assemblées du Champ-de-Mars. On communiqua à ceux qui n'avaient pas comparu, les décrets de l'assemblée, et ces décrets eurent la forme d'ordres émanés du roi et de ses féaux. Enfreindre la sommation de se prétenter sous les armes, c'était encourir peine de mort; peine qui changea dans la suite en confiscation du bénéfice.

Le vieux Leude qui voulait se retirer du service rentrait dans la classe des Ingénus, mais non sans perdre quelque chose de sa primitive importance et de son influence comme membre de l'armée féale. Moins il y avait d'Ingénus habitant le sol de la conquête, plus leur position devait se trouver, jusqu'à un certain point, inférieure vis-à-vis du Leude. Ce fut là une des causes qui les déterminèrent à embrasser le système de la vassalité.

Le fisc s'appauvrissait en biens-fonds par les bénéfices accordés aux Leudes. Depuis que quelques Francs se furent rangés parmi les sectateurs de la vie ecclé-

siastique, les abbés et les évêques eurent leur part de cette distribution, surtout depuis qu'ils eurent consenti à porter les armes. La troupe des féaux se grossissait des Alamans de l'*Ale-Satia* (siège des Alamans, *Satia*, selon l'étymologie extrêmement probable de Luden). Les Bourguignons et les Goths furent soumis à peu près aux mêmes conditions. De quelque manière que les choses se passassent, le fisc, tout en s'enrichissant du revenu des nations conquises, devait nécessairement s'appauvrir par les bénéfices accordés aux nouveaux féaux. En Thuringe, le bien de la maison ducale fut confisqué au profit du fisc des Francs; mais aussitôt après les Adalingi, nobles thuringiens, inféodés au service de la maison Mérovingienne, se partagèrent ces domaines. Les chefs des Suabes et Bavarois conservèrent leur pouvoir et leurs propriétés sous la condition analogue de relever, comme principaux féaux, du fisc de la nation conquérante. Quant à la masse nationale des peuples germaniques assujettis, elle resta libre propriétaire, et même en payant tribut; on ne la considérait pas comme de simples Lites, ou comme la masse des Romains, assimilés à ces derniers. Les revenus du fisc, tout immenses qu'ils pussent être, suffisaient donc à peine à cette innombrable foule de féaux qui, par suite des guerres germaniques, accouraient se ranger sous la bannière royale des Francs. Plus le féal, par sa présence aux frontières, se trouvait environné de dangers imminens, plus il était nécessaire de lui assurer des biens-fonds considérables, et de le placer dans une position assez importante pour qu'il ne jetât

pas sur ceux qui entouraient la perso
regard d'indignation et d'envie.

Nous avons développé l'organisatio
Leudes et des féaux. Il nous reste à
leur hiérarchie domestique au sein d
raine. Il y eut, de toute antiquité, u
à la cour des Rajas de l'Inde, à celle d
sans, des rois héroïques de la Grèce, de
des Gaules, de l'Irlande, de la Gr
ainsi qu'à celle des princes germain
concourt à le prouver. Ce servage av
lui de la cour qui environnait le roi
guerre entreprise pour le chef et d'
était le service de dévouement; la rési
meure était le service d'honneur. I
prendre pour le service domestique d
l'on ait vu des Lites monter en grade
d'entre eux se mêler avec les Leude
salique parle de Comtes et de Sachiba
gine et auxquels elle n'accorde que la
gild touché par les comtes libres, qu
chis, en vertu de leur affranchisseme
dans la communauté germanique.

Quant au maréchal, au sénéchal,

mains assez puissans pour entretenir de semblab
viteurs. Le Germain moins opulent employa
même manière ses Lites favoris. Les grands
leurs féaux ; les pauvres s'en passaient. Ce s
noble, partie constitutive de l'éducation de la je
libre, n'était point encore un office permanent
distinguait essentiellement du servage commun
vait rien que d'honorable et de volontaire. Qu
cour mérovingienne, pour administrer la co
romaine, eut besoin d'officiers romains, de mi
elle fit entrer également dans son sein une esp
cour byzantine, sans compter son cortège d'c
germaniques. Les rois francs aimaient la pom
clat, la magnificence ; ils acceptaient et faisai
dons comme c'est l'usage ancien de l'Orient.
rapporte que cette coutume était déjà en h
parmi les rois germaniques, et qu'on ne croya
voir mieux leur rendre hommage qu'en se m
généreux et magnifique envers eux.

Les travaux de Perz, corrigés par les rec
plus savantes et plus exactes encore de Lud
jeté la plus vive lumière sur l'existence des ma
palais à la cour des rois francs. La suprême a

double idée; et dans le palais et dans tout l'empire, l'officier préposé à cette administration des revenus est regardé comme *Maître* et *Comte* de la maison royale, comme *Gardien* et *Protecteur* de l'empire, comme *Roi secondaire*, *Consul* de France, *Major*, enfin *Maire* de la maison royale. Une partie des féaux restaient réunis autour de la personne du roi; on distribuait les autres dans les villes de l'empire et sur les frontières, où ils exerçaient une active surveillance. Par suite de cet arrangement, la maison royale ne subsistait pas seulement dans le palais, mais se répandait dans toute l'étendue de l'empire. Voilà pourquoi le Majordome, le maire du palais, se faisait nommer l'ancien, l'aîné de toute la maison du roi, hors du palais même, et jusqu'aux extrêmes limites de l'empire. Il ne se contentait pas de surveiller l'administration des biens appartenans aux féaux; les soins de sa charge s'étendaient sur les biens même du roi, comme tirés du fisc commun et destinés à y retourner.

La haute domesticité du prince se trouvait soumise au majordome chef des féaux, comte ou maire du palais. *Domus*, c'est la réunion des *Domestici*, des féaux. Malgré la nature toute germanique de la charge remplie par le maire, il était aux yeux des Romains le *Comes domesticorum*, comte du palais, employé dans le palais impérial. On sait comment cet officier suprême s'éleva peu à peu à une grandeur rivale des rois, grandeur dont les développemens nous entraîneraient loin du sujet que nous traitons.

Les féaux, répandus sur les frontières et dans les

provinces, avaient à leur tête les principaux Antrustions ou comtes, leurs ducs en temps de guerre. Les Alamans, Frisons, Bavarois, avaient pour ducs héréditaires leurs anciens princes. La province des Ripuaires formait un duché, le duc des Saliens c'était le roi lui-même, Salien d'origine. Parmi les Romains, le *Comes* avait été supérieur au *Dux*. Cet ordre se renversa parmi les Germains, chez qui le Heretog prit la première place, dans tous les cas du moins où son office ne se combinait point avec celui du Graphio. Toute infraction à la paix de l'armée subissait une punition plus sévère que celle infligée à la paix ordinaire. Une triple amende, une triple composition (1) frappait l'homme coupable de meurtre pendant que l'armée était en marche. Si c'était un féal qui succombait, la composition était portée au taux le plus élevé, à dix-huit cents sous d'or (2). Dès que le duc avait ouvert la campagne, nul n'osait quitter son rang. La plus grande des injures c'était de nommer un homme *lièvre lâche*, et de lui reprocher l'abandon de son bouclier (3). Abandonner le bouclier, dit Tacite, la plus grande des infamies.

Cette institution des féaux, qui avait achevé la conquête, servit aussi à combler insensiblement la distance qui séparait les vainqueurs des vaincus. Tandis que la nation principale, par sa constitution même, restait isolée de ceux qu'elle ne pouvait considérer que

(1) Lex sal. tit. 66, chap. 1—3.
(2) Ibid. c. 4.
(3) Ibid. tit. 33. c. 4—5.

comme étrangers, le roi et ses féaux attiraient à eux les Romains de naissance distinguée, tout en conservant leur condition de Lites. Même chose árrivait aux Lites affranchis. Nous avons déjà eu l'occasion de parler des Comtes et Sachibarons tirés de leurs rangs, dès l'époque où la loi salique fut recueillie.

Pendant que le Germain libre restait fixé sur son propre domaine, et se renfermait dans le cercle étroit de ses habitudes immobiles, le féal, toujours sous les armes, toujours actif, fréquentait l'étranger, l'appréciait, et finissait par devenir, en quelque manière, étranger à sa propre famille. Il cessait d'avoir pour les alliances avec des filles étrangères, cette horreur dont les coutumes paternelles l'avaient imbu. Pour le Salien conquérant, la conquête était une nouvelle patrie; la cour du prince devenait son centre, et comme son foyer domestique. Là se trouvait une espéce de Mal, de conseil intime, qui jugeait les infractions aux obligations du servage. Les Leudes, au lieu d'un esprit local fort étroit, se créèrent un esprit général beaucoup plus vaste. Ainsi, à travers la barbarie des mœurs, la cause de l'humanité avançait par un lent progrès. Ils perdirent à la cour du prince quelque chose de leur rudesse militaire, et se formèrent à la politesse des régions plus civilisées. D'ailleurs il n'y eut jamais de peuple barbare, sans une sorte de civilisation commencée, sans une règle et un code de bonne conduite et de tenue. Héros d'Homère, Berserkers scandinaves, avaient leur cérémonial. Cette étiquette est une loi universelle du monde antique, dans

tous les rangs, dans toutes les conditions vraiment nationales. Vous la retrouvez dans l'Inde, à Rome, parmi les Celtes, parmi les Germains, et vous la reconnaissez encore au milieu des nombreuses modifications que lui font subir tour à tour la civilisation et la barbarie.

L'institution des Leudes fut féconde en alliances, en fédérations, en empires. A l'époque de Tacite, leurs chefs recevaient des ambassades. Sans eux, les tribus germaniques ne se fussent jamais réunies pour former les ligues des Francs, Saxons et Alamans. Il n'est donc pas d'une bonne justice historique d'exagérer leurs défauts avec MM. Guizot et Thierry, et de ne mêler aucune restriction aux reproches qui leur sont adressés. Leurs crimes furent énormes, il est vrai, et les vices qui régnaient dans les Gaules devinrent gigantesques en pénétrant dans leurs rangs; mais de hautes, de sublimes vertus contre-balancèrent souvent et ces crimes et ces vices.

(*La suite au numéro prochain.*)

LE

CATHOLIQUE.

IMPRIMERIE DE H. FOURNIER,
RUE DE SEINE, N° 14.

LE
CATHOLIQUE,
OUVRAGE PÉRIODIQUE

DANS LEQUEL ON TRAITE

DE L'UNIVERSALITÉ DES CONNAISSANCES HUMAINES

SOUS LE POINT DE VUE DE L'UNITÉ DE DOCTRINE;

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION

DE M. LE BARON D'ECKSTEIN.

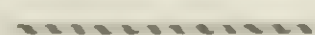
TOME DOUZIÈME.



PARIS,

ALEXANDRE MESNIER, LIBRAIRE,

PLACE DE LA BOURSE.



1828.

N° 34. — OCTOBRE 1828.

LE

CATHOLIQUE.

LOIS

DES SALIENS ET DES RIPUAIRES *.

CHAPITRE VII (*Suite*).

§ V. DES LITES.

Les Germains, fils de Mannus, composaient une race militaire. Mais dans l'antiquité, les nations militaires, quand on les voit apparaître seules, révèlent encore (je l'ai déjà dit) le régime plus étendu auquel elles ont appartenu dans l'origine et avant qu'elles ne fussent séparées de l'organisation plus vaste où leur rang était marqué. Dans l'Inde, en Perse, en Egypte, en Grèce, on voit le peuple agricole s'élever à côté du peuple héroïque, à côté de l'armée nationale, organisée en

* Voyez le numéro du mois de septembre 1828.

caste, en tribu distincte, et campant soit sur les frontières, soit sur un territoire spécial : nourrie par le peuple cultivateur, l'armée le protégeait à son tour. Cependant l'histoire des contrées dont je viens de parler, prouve que le peuple militaire a fréquemment essayé de secouer le joug sacerdotal qui maintenait l'unité de ce système essentiellement précaire, et de conquérir une domination exclusive et absolue soit sur les ruines du sacerdoce dont il s'attribuait les fonctions, soit en rendant tributaire le peuple agricole ou même en le réduisant à l'état de serf de la glèbe. Cette espèce de révolution a eu son plein succès dans les états héroïques de la Grèce : dans l'Inde, en Perse, en Egypte, nous retrouvons les vestiges des tentatives faites pour l'accomplir.

De même, parmi les Celtes, une aristocratie militaire, devenant peuple dominant sous le nom de Gaël, opprime un peuple agriculteur, et s'adjuge, selon toute apparence, le sacerdoce ancien des Vates ou Ovates, en détruisant l'ancienne législation sacerdotale de Brigès, dont l'histoire fait mention. Dans la suite la race guerrière des Belges, partout où elle put atteindre, traita de même les Kymris, peuple agricole et pacifique. Dans l'Irlande, dans le Cornouailles, dans les Gaules, on les dépeint comme hostiles aux institutions druidiques, d'origine kymrique. De même les Germains vécurent aux dépens d'une population de Lites. Mais qui sont ces Lites, dont la législation des Germains fait si souvent mention? Sont-ils étrangers, Slaves, Belges, Romains? Sont-ils vraiment Germains?

On ne peut douter que les peuples Slaves qui vivaient sous la domination gothique soient, du moins en partie, devenus les Lites des Goths. Il est probable que les Celtes, placés entre le Mein, le Rhin et le Danube, qui demeurèrent en arrière de la masse émigrante des Boiëns et Helvétiens, leurs compatriotes, furent réduits par les Suèves à l'état de Lites. Mais leur nombre devait être fort peu considérable. On peut encore présumer que les Francs, en envahissant le territoire belge, traitèrent ses habitans comme ils traitèrent les Romains lors de l'invasion des Gaules; mais nul de ces phénomènes ne suffit pour expliquer l'existence des Lites germaniques.

Que les Lites germaniques aient été indépendans, c'est ce que prouve l'exemple des Frisons, dont les Lites, jouissant d'un droit de Faïda spécial, possédaient en conséquence un Werigyld réel. Les Lites saxons, francs, alamanniques, suéviques, ne se trouvaient pas dans la même position indépendante. Dans le nord scandinave, le paysan est un homme libre comme le guerrier. Là, le peuple militaire n'a pas empiété sur les droits du peuple agricole. Ainsi les Lites, dans notre opinion, sont les Germains de souche primitive, la caste germanique agricole. Peut-être sont-ce les fameux Istæves, ou Istævons, si toutefois il est vrai que les Hermioniens aient composé la race sacerdotale originelle. Dans ce cas, les Ingæves, Ingævons, les troisièmes et derniers fils de Mannus (comme il est dit d'Ingve dans les annales suédoises), forment la caste guerrière, laquelle, sous le nom de Cimbres, Sueves, Gambriviens, Sicambres,

a envahi ou tenté d'envahir le territoire de la nation agricole, depuis la contrée suévique du Suithiod ou de la Suède, jusqu'à la terre des Saxons, des Frisons, des Sicambres, des Chattes, des Suèves. Il nous semble que ces diverses nations forment autant de branches de la caste militaire, cause d'une révolution sociale dans l'ancienne Germanie teutonique, hermionienne, istævonne. Elles se sont établies comme souveraines, en qualité d'Ingæves, en Suède, dans le Holstein, dans la Frise. Elles apparaissent dans l'Allemagne méridionale, en qualité de Suèves. Sur les bords du Rhin, la masse Istæve, se trouvant la plus forte, absorbe dans son unité les Chattes et Sicambres, qui font partie de la nation conquérante et dont la ligue des Francs émane plus tard. On voit ensuite ces Chattes et Sicambres dominer la masse des Istæves en qualité de principaux Francs. Mais au midi et à l'intérieur, les Suèves ne réussissent pas à l'emporter sur l'antique race hermionienne germanique. Celle-ci se perpétue parmi les Hermundures, Chérusques et Thuringiens : mais dans la suite des temps, elle se trouve envahie, assaillie, dominée tour à tour par la double ligue des Francs et des Saxons. C'est ainsi que je m'explique l'origine des Lites, chez les Francs, les Saxons et les Alamans. Au contraire, on ne les voit pas apparaître dans l'intérieur de la Germanie, jusqu'à l'époque où les Saxons et les Francs parvinrent à l'opprimer. Le nord scandinave reste seul à peu près libre de cet assujettissement, la Norwège surtout, un peu moins la Suède et le Danemarck. C'est là que se trouve la solution de la plupart

des anomalies que présente la Germanie antique ; ainsi s'expliquent les guerres et les hostilités des nations germaniques entre elles ; celles des Suèves contre les Ubiens, les Usipètes, les Tenchtères; la position équivoque des Sicambres vis-à-vis des Chérusques; la constante inimitié des Chattes et Frisons contre ces Chérusques et leur ligue, qui succomba dans la lutte : la haine mutuelle des Hermundures et des Chattes, etc., etc. Hermin, Istæv, Ingæv, sont des titres de caste et non pas des noms de peuples dans la véritable acception du mot, comme les Vandales, Marses et autres noms de peuples d'une origine reculée. On entrevoit là une organisation primitive des enfans de Mannus en trois grandes castes, en pontifes, en agriculteurs et en guerriers. Ce qui explique aussi pourquoi il n'est jamais question dans les annales germaniques, d'Ingæves, ni d'Istæves, tandis que les Vandales, Marses, etc., figurent toujours comme peuples à part.

Les plus anciens Teutons, les vieux Hermioniens ou Istæves, les Manni originels, ce sont les Lites. Ce nom, qui fut également propre aux Ingæves, puisque *Leudis* signifie dans les lois populaires meurtre d'un homme libre, et que le Leude c'est le féal, le fidèle, le conquérant ; ce nom, dis-je, indiquait les Germains en général, probablement comme anciens adorateurs de la déesse Hludana, déesse de la terre, dont l'époux était Loder ou Lodyn, le plus ancien des Ases. Les Manni des temps postérieurs formèrent une race exclusivement guerrière. Leur dieu des batailles était Har, Erich, Rigr, plus tard Wodan ou Odin. Lorsque le nom gé

nérique de Leudes ou Lites s'appliquait aux Teutons, c'était la caste agricole que l'on respectait surtout, c'était son sacerdoce qui recevait les plus grands honneurs, comme le prouve le culte de la déesse Hertha ou Nertha, déesse de la terre, culte qui s'enveloppa ensuite de mystères, ainsi que tout culte sacerdotal opprimé par la caste militaire et qui cherche à conserver dans l'ombre ou à relever son pouvoir. Quand ils devinrent Germains ou Germani, la caste agricole tomba dans un état d'infériorité plus ou moins décidée, selon le degré d'ascendant que le peuple guerrier prit dans les diverses régions.

Les Francs, il est vrai, armèrent les Romains dans la suite des temps, quoique les Romains fussent nation conquise. Mais si les vainqueurs eussent vécu épars au milieu des vaincus, comme le guerrier germain au milieu de ses Lites assujettis, il est probable qu'ils n'eussent pas eu la même confiance. Si chaque Germain conduisait ses Lites à la guerre, c'est qu'ils étaient ses compatriotes, et que comme tels il ne les redoutait pas à l'étranger. Nouvelle preuve que les Lites germains sont d'origine germaine et non celtique.

Il est bien moins facile de déterminer le vrai sens étymologique, l'origine réelle de ce mot. Le mot slave *Ljudi* indique un peuple obéissant. *Lydur* a la même signification en scandinave, bien que l'asservissement de la classe agricole n'ait pas eu lieu, comme nous l'avons déjà dit, dans toute la Scandinavie. On a voulu que *Lydur* dérivât de *lyda*; écouter, obéir. *Laut* est le son, la parole d'autrui. *Lludd*, chez les Kymris, c'est

le seigneur, le maître. On voit un personnage du nom de *Lludd* jouer son rôle dans la mythologie des Bardes. Quelques savans ont vu dans les régions phrygiennes ou askhaniennes, le berceau des nations germaniques. Là, dans les domaines de la déesse lydienne, en Lydie, dans la patrie des Lydiens, furent les Asi, Ases, Méoniens, qui ne sont peut-être que les Hermioniens primitifs. Dès la plus haute antiquité, ces Lydiens ou Phrygiens eurent des relations soit pacifiques, soit hostiles, avec les Cimmériens, leurs parens, ainsi qu'avec les Henètes (Venètes) de l'Asie mineure. On a pensé aussi aux *Pro-Leitarii* de Rome, gens du sixième ordre, ainsi nommés parce qu'ils se tenaient debout en dehors, devant le Leiton ou lieu du conseil. Ce mot, quant à sa formation, équivaudrait à celui de *Pro-Fani*, hommes qui se tenaient *pro fanum*, à la porte du temple. Cette composition appelée *Leudis* dans les lois germaines, a offert à d'autres érudits de l'analogie avec le *Lystron* des Grecs, le *Lustrum* des Latins : analogie d'autant plus vraisemblable que chez ces peuples, comme chez les Germains, il s'agissait dans l'origine d'une véritable composition, d'une somme payée par le meurtrier aux parens de la victime, afin de racheter et d'expier le crime commis. *Lustrum* dérive de *luere*, synonyme de *solvere*, payer, en germain, *lösen*. Les Latins désignaient la mère universelle, la grande mère, par l'expression *Lua*. C'était l'équivalent de la *Hludana* des Germains. N'oublions pas une autre étymologie, d'après laquelle les *Hluti* germaniques (telle est l'antique orthographe de ce mot), dériveraient d'un terme

qui aurait la même racine que les *Clientes* des Latins et que l'on reconnaît dans *inclytus*, dans *κιέμι*, dans le mot gothique *hliuman*. Luden, au lieu de débrouiller cette question complexe, l'a tranchée d'un mot. Le Lite à ses yeux, n'est que le *Ledi*, le *Let*, le membre (*Glied*, en allemand moderne), obéissant aux volontés de la tête. Mais c'est assez nous aventurer sur cet océan d'incertaines étymologies, où les plus exactes recherches ne nous fournissent aucun guide assuré.

Parmi les Germains orgueilleux, quiconque ne possédait pas une propriété indépendante était considéré comme mal né. On était ou Ingénu ou Lite de naissance. Le Lite ne léguait à sa descendance aucun droit de possession territoriale. Les Germains ne se livraient pas eux-mêmes aux soins de l'agriculture, à la garde des troupeaux, à la fabrication de leurs habillemens. Une partie du territoire envahi fut concédée aux anciens propriétaires, par un don conditionnel, à charge d'un tribut à payer; d'ailleurs, par le décès du Lite ou son insubordination, la terre revenait à son vrai seigneur. L'homme non-libre ne recevait que du consentement du maître, et par grace spéciale, sa part du territoire, sur laquelle il s'établissait. Il n'avait aucune espèce d'indépendance à réclamer; sujet du Germain libre, il restait soumis à son Mundium, à sa perpétuelle tutelle. Il était l'homme de l'obéissance, l'homme de l'oreille, *hörig*, mot qui dérive de *Ohr*, oreille.

Le seigneur, maître de la terre, avait sur son domaine toute espèce de droits. Le Lite ou colon tributaire; l'affranchi, le Lazzi, c'est-à-dire le serf devenu Lite par

l'affranchissement, le Lite affranchi sans s'élever encore jusqu'aux privilèges du libre Germain; enfin le serf de la glèbe, composaient trois classes asservies aux Germains libres. La dernière ne s'élevait guère au-dessus des brutes. Les deux autres jouissaient d'une position beaucoup meilleure. Le territoire, le revenu des maîtres, étaient cultivés et gérés à divers titres par ces hommes, soit qu'ils payassent une redevance au seigneur, soit qu'ils le servissent comme des instrumens aveugles et méprisés. Ils lui préparaient sa nourriture, ses habits, et lui rendaient tous les services nécessaires à l'existence. Ajoutons que le serf de la glèbe même était infiniment moins malheureux que les esclaves grecs et romains. Il recevait de l'homme libre une propriété privée, territoire dont le produit nourrissait sa famille, ainsi que Tacite nous en instruit. Chaque paysan élevait, comme il lui plaisait, sa cabane sur le petit domaine qu'on lui octroyait. L'aggrégation de ces chaumières constitue les hameaux dont parle le même historien. Le *Vicus* des Romains correspond au *Wyk* des Germains.

Beaucoup de territoires restaient sans culture, faute de bras pour les mettre en œuvre. Quand le nombre des paysans s'accrut, le maître répartit entre eux des districts nouveaux ; les forêts s'éclaircirent, la culture s'étendit. L'individu ou le village auquel ces domaines étaient concédés, y attachèrent une importance bien plus haute que le seigneur, qui souvent même ignorait l'étendue réelle de ses richesses. Ordinairement tout un village recevait de pareils dons : les membres de cette communauté sujette les partageaient entre eux,

selon le *droit de cour*, établi dans la terre seigneuriale, ordre de choses évidemment indiqué par Tacite.

Le Germain, qui dans sa colère frappait et quelquefois faisait tomber sans vie le Lite son sujet, le traitait ordinairement avec assez d'humanité. Une grande distance le séparait du serf de la glèbe (1). Etre obéissant, *hörig*, homme de l'oreille, ce n'était point abjurer toute liberté personnelle. On ne s'engageait qu'à certaines redevances et à certains services militaires. Le Lite payait tribut et s'armait pour le seigneur dont il suivait la bannière. S'il renonçait à la terre dont l'usufruit lui avait été concédé, il devenait libre et perdait ses autres avantages. Esclave, quant à la portion de bien qu'il occupait, le Lite ne l'était pas quant à sa personne. Au contraire, le serf était individuellement et personnellement esclave.

Le Lite frison, qui avait conservé son Faïda, son droit de guerre privée, était le seul qui reçût son Werigyld ou sa composition. Sans doute cette composition était généralement exigée de tout homme coupable du meurtre d'un Lite ou d'un serf; mais alors c'était le maître qui touchait l'argent : seul il avait été lésé, seul il avait droit à une réparation. Il y a plus, le Werigyld de l'affranchi, de l'*homo denarialis*, s'il était affranchi de l'Eglise, revenait à l'Eglise et non à ses héritiers. S'il était affranchi par un homme privé, son Werigyld revenait à l'*affranchisseur*, qui pouvait conserver sur lui un droit de tutelle. Parmi les Frisons,

(1) Tac. § XXV.

les deux tiers du Werigyld du Lite assassiné revenaient au seigneur; l'autre tiers appartenait aux parens du Lite à cause de ce droit de Faïda qu'il avait conservé. Les Romains, assimilés en tout aux Lites, jouissaient pourtant d'un Werigyld personnel, payable au roi, qui seul les protégeait, auquel seul devait revenir le prix du meurtre commis sur la personne du Romain. Rogge a raison d'observer que cette exception en faveur des Romains fut due sans doute à leur grand nombre. Peut-être même leur arrivait-il quelquefois de toucher eux-mêmes le Werigyld.

La loi des Ripuaires appelle *tributarii* les Lites et leurs enfans. La loi Salique nous les présente sous le même aspect. Leurs possessions passaient du père aux fils, mais sous l'agrément du maître. Une vente avait-elle lieu? ils se trouvaient sous puissance d'un nouveau propriétaire, ainsi que leur territoire. On ne pouvait leur infliger, comme aux serfs de la glèbe, de punitions corporelles. S'ils avaient enfreint les lois, ils payaient, comme les hommes libres, une amende ou composition prélevée par le seigneur sur leur propre bien. Ils ne lui devaient rien d'ailleurs, sauf le tribut et le service militaire. Leurs acquisitions leur étaient personnelles et assurées. S'agissait-il d'une accusation portée contre eux, ils étaient les objets de la même solennelle *mannition* que les hommes libres; et le jugement s'exécutait de la même manière (1). Les Lites pouvaient garder à leur service des esclaves, leur pro-

(1) Lex sal. tit. 53.

priété particulière. Parmi les Frisons, des hommes libres pouvaient même embrasser l'état de domesticité chez le Lite, pour une raison que nous avons énoncée précédemment. Le Werigyld que recevait et payait le Lite, n'était que de la moitié de celui de l'homme libre.

Le Lite volé et vendu devenait serf de la glèbe (1). De même le Lite qui ne pouvait payer la composition qu'il devait, devenait, si son maître refusait de répondre pour lui, serf personnel de celui qui avait éprouvé le dommage. Mais si le Lite pouvait se dégrader jusqu'à l'esclavage, il pouvait s'élever aussi, par l'affranchissement, vers une condition d'existence supérieure dont nous allons parcourir les degrés.

En général, le Lite, auquel son maître donnait la liberté, se confondait avec les Germains libres. Le mode d'affranchissement le plus commun, le plus ancien, le plus honorable, celui qui conférait à l'affranchi le plus d'importance, était celui qui s'opérait au moyen d'une solennité spéciale, *per denarium* : on était alors *Homo denarialis*. Cette mise en liberté *per denarium*, au moyen du denier, avait lieu au sein du Mal légitime, devant le roi même, et d'une manière très-imposante. (2) Le Lite ou le serf même présentait à son maître le denier, prix symbolique de sa liberté. Le maître rejetait ce denier, pour exprimer que l'affranchissement qu'il concédait était un pur don de sa part ; cérémonie qui conférait la liberté au Lite

(1) Lex sal. tit. 11, § II. tit. 42, § II.
(2) Ibid. tit. 30, § I et III.

ou au serf. Un Lite, affranchi de cette manière, jouissait du même Werigyld que l'Ingénu. Son mariage avec une femme de condition libre était bon et valide; mais il demeurait soumis à la tutelle du roi, son protecteur et sa garantie dans le Mal national. Le roi touchait pour lui le Werigyld, et ses collatéraux ne pouvaient hériter de lui qu'à la troisième génération.

La liberté donnée au serf et au Lite, par suite de quelque supercherie, demeurait valable, dans la circonstance suivante. Si un étranger se donnant, soit pour le maître de l'esclave ou du Lite, soit pour l'homme chargé par le maître d'affranchir l'un ou l'autre; si cet étranger, dis-je, accomplissait la cérémonie que j'ai décrite plus haut, en présence du roi, l'homme affranchi par cette fraude restait dûment affranchi; il était libre; mais l'instrument de l'affranchissement frauduleux devait payer au véritable maître cent sous d'or si l'affranchi était Lite, plus le Werigyld, ou valeur du même Lite: c'était probablement pour ne pas compromettre le nom du roi qui avait sanctionné l'affranchissement.

La loi salique ne connaît, en fait d'affranchis, que les *denariales*, serfs et Lites affranchis par le moyen du denier. Aussi nommait-on *manumission* selon la coutume salique, ce mode d'affranchissement dont l'origine était purement germaine. Les Ripuaires le pratiquaient aussi; mais ils avaient déjà emprunté au droit romain l'autre mode d'affranchissement *per Chartam seu Tabulam*, mode moins important, moins honorable et moins solennel. Cette *Charta* était un di-

plôme de liberté, ou (comme on s'exprimait alors), d'ingénuité. Les serfs ou Lites affranchis de cette manière s'appelaient *Chartularii;* on ne les présentait pas devant le Mal légitime. Il en était de même des affranchis de l'Église qui, recouvrant leur liberté devant l'autel, recevaient ordinairement le nom de *Tabularii.* C'étaient presque toujours des Romains. Les rois protégeaient cette double espèce d'affranchis, à moins qu'ils ne fussent placés sous le Mundium spécial de l'Église, ou sous celui de leur ancien maître. Les *Chartulaires* et les *Tabulaires* avaient les mêmes droits que les affranchis par le denier; seulement on regardait toujours comme mésalliance le mariage d'un homme de ces deux premières classes avec une femme de condition libre. Ses enfans se trouvaient assimilés non à leur mère libre, mais à leur père affranchi.

Les affranchis pouvaient se racheter eux-mêmes du patronage, de l'*avocatia.* Leur liberté devenait alors absolue. S'ils ne se rachetaient pas, ils restaient sous le Mundium de leur patron, qu'ils avaient le droit de choisir eux-mêmes; autrement le roi devenait leur protecteur. Par ce Mundium, le patron représentait l'affranchi en justice, exigeait pour lui la somme due comme composition des offenses à lui faites, et héritait de lui, non au préjudice des descendans directs, mais à celui des collatéraux jusqu'à la quatrième génération. Le patron qui affranchissait un Lite pouvait encore se réserver d'autres droits, tels que le cens de protection, que les protégés devaient payer au protecteur.

Il n'y avait pas de droit spécial pour les hommes qui ne jouissaient pas de la liberté. Si les Romains conservèrent le droit romain, en Italie, dans les Gaules et en Espagne, c'est tout simplement parce que les vaincus se trouvaient en majorité, et que les conquérans (même les Goths, beaucoup plus nombreux que les Francs) furent forcés, par leur petit nombre, à respecter le droit ancien des pays conquis. On a eu tort de leur attribuer un système de libéralité qui leur fut absolument étranger. Aucun Lite, généralement parlant, n'avait son droit particulier. Mais comme il était radicalement impossible de réduire le Lite romain à un état complet de servage, il fallut bien lui laisser son ancienne législation. Cependant la loi des Francs était seule consultée, dès qu'un Romain et un Franc se trouvaient en contact. En dehors de l'empire romain, tous les Lites et tous les serfs germaniques se conformaient à la jurisprudence de leurs maîtres, qui les protégeaient et les garantissaient, soit comme sujets, soit comme de simples troupeaux; car l'animal même qui avait porté dommage à un homme libre, à sa propriété, à son colon, à son esclave, était puni dans la personne de son propriétaire, qui par conséquent lui tenait lieu de garantie.

Un droit de cour, de domaine, de territoire (*jus curtis*), que les Lites tenaient de la grace et de la concession spéciale du maître, et qui remonte sans doute à une époque éloignée, bien qu'il n'en soit fait mention qu'assez tard, régissait les rapports de Lite à Lite, et même ceux du Lite à son

maître. L'affranchi, que son affranchissement ne classait que parmi les cliens supérieurs, et non parmi les patrons eux-mêmes, conservait ce droit émané de son ancien maître. Certes, en principe, la jurisprudence en était extrêmement vague et incertaine; on ne décidait que du fait seul. Il s'agissait de savoir d'après quels réglemens la possession était héréditaire; quelles propriétés, quels droits d'usufruit se trouvaient compris dans la possession seigneuriale; quelles redevances, quels services, impôts, obligations, corvées de nature diverse, s'y trouvaient irrévocablement attachés. Le droit du marché formait également partie intégrante du droit de cour le plus ancien. Les Lites ne jouissaient que de l'usufruit; ils ne pouvaient pas disposer de la plus faible partie de leur territoire, sinon en faveur de Lites appartenans au même seigneur. Parmi les Lites, l'hérédité ne se transmettait qu'aux descendans directs, quant aux possessions territoriales. Pour la fortune mobilière, le seigneur n'avait aucun droit sur elle; seulement, dans les temps postérieurs, on préleva un *droit mortuaire*, ou impôt par lequel les héritiers rachetaient des mains du seigneur cette portion de l'héritage. En l'absence d'héritiers directs, le seigneur seul héritait.

Quelquefois les biens des Lites leur assuraient un droit véritable à l'exercice de droits de possession réelle, sans leur donner le caractère de propriétaires absolument indépendans. Le seigneur restait toujours protecteur de ces biens du Lite; tandis que ceux de l'homme libre trouvaient leur garantie au Mal de la

communauté. L'affranchi, en se servant de l'entremise de la main de son patron pour acquérir telle ou telle propriété d'une manière légitime, pouvait, malgré le Mundium de ce patron, qui répondait de lui dans le Mal légitime, jouir de tous les droits inhérens à une propriété libre. La seule différence qui séparât ses droits de possession de ceux des Ingénus, c'est que pour soutenir ces mêmes droits il avait besoin d'un patron, d'un avocat (*Vogt*). Les affranchis étaient et restaient *fiscalins*, *fiscalini*, ce qui les distinguait des Ingénus. Les propriétés mobilières du Lite et de l'affranchi étaient libres à cet égard, et n'avaient besoin d'aucune protection.

Les habitations des Lites étaient ou isolées (*Mansi*), ou réunies (*Villæ*). Hommes libres et pauvres, réfugiés sur un domaine seigneurial, ressortissaient de la juridiction du seigneur, soit pour leur vie, soit pendant l'espace de temps fixé par leur bail, ou enfin, selon les termes précis du contrat, avec clause de révocation, suivant le bon plaisir du maître. On nommait les hommes libres et pauvres *Mansi Ingenuiles*, les Lites, *Mansi serviles* (1). Le *Villicus*, *Major* ou *Maire* administrait les biens de la cour, surveillait les serfs composant le *Gasind*, et inspectait les corvées, les services auxquels les Lites se trouvaient obligés (2).

Les églises et les cloîtres recevaient en pur don des Lites et des serfs, soit avec des domaines, soit indivi-

(1) Cap. de Villis. § XLV.

(2) Ibid. § X.

duellement. Ce fut ainsi que les ecclésiastiques devinrent patrons d'une classe sujette, dont ils adoucirent la condition, s'ils ne purent les rendre à la liberté; amélioration que servit encore la confusion fréquente des hommes libres, mais pauvres, dans les rangs des Lites. Au reste, l'Eglise n'avait pas honte d'élever à ses plus hautes dignités les hommes qui, sortis des dernières classes sociales, se trouvaient dignes d'un tel honneur. On aurait tort d'exagérer la détresse et le servage de ces hommes, même à l'époque de la plus grande barbarie. Le Lite, maltraité par un homme libre, avait pour protecteurs non-seulement son propre maître, mais le roi dont l'autorité s'étendait de plus en plus sur les affranchis.

Il ne faut pas confondre ni avec les serfs domestiques, qui occupaient le dernier degré de l'échelle sociale, ni avec les féaux, qui en occupaient la sommité, une certaine classe de Lites qui, employés à la cour de leur seigneur, se nommaient aussi *Ministeriales*, ce qui rend la confusion facile. C'étaient, suivant leur rang et leurs fonctions, les *gens*, les *domestiques*, la *famille*, le *peuple*, les *garçons*, les enfans de la maison; c'était le *Gasind*. Les plus élevés en dignité, investis d'une certaine autorité administrative et judiciaire, qu'ils exerçaient sur leurs semblables au nom de leur maître, étaient *Majores*, *Judices*. Les subalternes ou colons, livrés aux travaux de l'agriculture, se rendaient au besoin dans la demeure seigneuriale, pour y exercer les fonctions qu'on leur assignait. Les *Ministeriales* de rang supérieur se trouvaient peu à peu déli-

vrés du service commun, de l'obligation qui pesait sur tous les autres. Les *gens du roi*, les *garçons* du roi (*pueri regis*), étaient capables de remplir toute fonction qui ne conférait aucune autorité sur les hommes libres. Déjà l'on trouve dans la loi salique l'énumération de ces officiers. Comme la loi ripuaire, elle parle des Graphions ainsi que des Sachibarons, Lites royaux affranchis, et qui, en cette dernière qualité, ne recevaient que la moitié du Werigyld payé aux Sachibarons et Graphions libres. Des serfs affranchis, ceux surtout que l'Eglise appuyait, entraient sans peine dans les rangs de ces *Ministeriales*, *Majores*, *Villici*, *Judices*, administrateurs des biens de leur maître et juges de ses Lites en cour seigneuriale. En outre, tous ces hommes s'acquittaient du service d'honneur sous les ordres des grands officiers choisis parmi les féaux. Ce fut ainsi qu'il y eut à la cour des hommes libres, des affranchis, des Lites, des nobles et des roturiers. Les chasseurs, les fauconniers, les oiseleurs, et une foule d'autres serviteurs employés à la cour royale ou seigneuriale, étaient ou des Lites, ou simplement des serfs de rang subalterne.

Parlons enfin des Romains, et de la position spéciale où ils se trouvèrent après la conquête. On sait que Gaulois et Belges avaient adopté la langue, les mœurs et les lois romaines, et que, depuis l'époque d'Antonin, ils furent assimilés aux Romains eux-mêmes. La loi salique fait mention de trois classes de Romains : 1° *Romani, conviva regis*, anciens Décurions.

possédant la grande majorité des biens-fonds dans les Gaules, administrateurs et inspecteurs du pays sous l'autorité royale. Les rois, sans leur ôter la qualité des sujets vaincus, leur accordaient leur confiance, même des honneurs, et admettaient à une espèce de vassalité, comme féaux et officiers romains, ces nouveaux Leudes à côté des Leudes germaniques. Le vainqueur fut donc bien loin de dédaigner la supériorité de la civilisation romaine, qu'augmentait encore l'importance du clergé, et il ne faut pas s'étonner de trouver, dès les premiers temps de la conquête, des Romains admis à la familiarité du prince, au rang de compagnons de sa table, parmi ses conseillers intimes, et puis revêtus de charges éminentes, que d'ailleurs aucun guerrier franc n'aurait pu remplir. Déjà nous avons dit que tout Romain, convive du Roi, ou simple propriétaire, était, comme tributaire, assimilé au Lite germanique, quant à son état social, et ne recevait que la moitié du Werigyld de l'homme libre, Werigyld touché dans le principe par le roi, son protecteur-né. Le Romain comme le Franc, dès qu'un emploi lui était confié, voyait son Werigyld s'élever au triple du Werigyld ordinaire, ce qui ne changeait rien à la différence fondamentale de sa condition.

Continuons l'énumération des classes romaines : 2° *Romanus possessor*, le Romain propriétaire, qui, selon la loi salique, possédait un bien à lui propre. Cette classe émanait de la première, dont elle ne différait que parce qu'elle ne se trouvait pas placée dans

la féalité immédiate du roi, bien que ce fût de son sein que le roi tirait la plupart des hauts fonctionnaires. Le *Romanus possessor*, quoique propriétaire réel, payait tribut à l'Etat comme du temps des Césars. Il était libre selon la conception romaine, Lite selon la conception germanique de l'Etat. 3° *Romanus tributarius*, le Romain tributaire. Cette classe comprenait, comme Luden l'a très-bien observé, non les *tributaires* des Francs (qui étaient les *Romani possessores*), mais bien les *tributarii Romanorum*, colons des Romains, serfs des Romains. Le *possessor*, comme le Lite germanique, avait la moitié du Werigyld que touchait le Franc ; mais le *tributarius* ne touchait qu'un Werigyld de quarante-cinq sous d'or, c'est-à-dire seulement dix sous d'or au-dessus du simple serf, lequel ne valait guère plus lui-même que la simple bête de somme. Peut-être la conquête fut-elle plutôt utile que nuisible à cette classe de tributaires, depuis long-temps opprimés par les Décurions, leurs maîtres, sur lesquels pesait à son tour l'insupportable poids de la fiscalité et des exigences impériales.

Entraînés par la force des choses, les Francs, nous l'avons déjà dit, laissèrent aux Romains leurs lois et leurs usages, quant à leurs rapports intérieurs. Mais le Franc, dès qu'une discussion s'élevait entre le Romain et lui, avait droit à n'être jugé que par sa propre loi et selon la garantie que lui offrait sa communauté. Si un Germain avait enchaîné un Romain, il payait quinze sous d'or de composition ; le Romain coupable de la même action envers le Franc payait trente

sous d'or (1). L'amende infligée au Franc qui spoliait le Romain était de trente sous d'or ; celle du Romain qui dévalisait le Franc était de soixante-deux sous d'or et demi (2). En principe, le Romain était toujours passible d'une double amende. Les Francs se montrèrent sous ce rapport moins tolérans que les Bourguignons.

La civilisation romaine et la vaste population de l'empire eurent assez d'influence pour conserver les communautés romaines, les municipalités, leurs tribunaux, surtout dans les Gaules, où Grégoire de Tours désigne encore des familles sénatoriales. Ainsi les Romains furent mieux traités que les autres peuples vaincus. Dans les villes s'organisa une communauté germanique à côté de la communauté romaine : le temps donna la victoire à la première ; et la seconde ne conserva, comme vestige de sa puissance, que certaines formes purement extérieures.

Le roi continuait à prélever en son nom et pour l'entretien de l'armée, les anciennes impositions impériales, telles que celles de territoire et de personnes. On en rectifia de temps en temps le cadastre ; mais les Francs y introduisirent nécessairement un fort grand désordre. Il y avait une *Dixme* nommée *Pascuarium*, que le clergé payait aussi dans l'origine. Tous les héritages sans héritiers tombaient dans le fisc, qui s'étendait encore par le moyen de fréquentes confiscations. Les services en nature (*Angaria* et *Parangaria*) se multipliaient à l'infini; c'étaient des corvées pour le trans-

(1) L. sal. tit. 34. § III, IV.
(3) Ib. tit. 15. § II, III.

port des munitions militaires, pour l'amélioration des routes et des ponts, ainsi que pour les voyages des officiers royaux. C'étaient aussi des *Veredi*, et *Paraveredi*, fournitures de chevaux pour ces divers services. La multitude des douanes, les nombreux revenus des domaines royaux, enfin une foule d'autres prérogatives attachées à la couronne, entretenaient l'intarissable richesse du fisc.

Le souverain Mérovingien était roi des Romains, dans l'acception romaine du mot. Il protégeait ces Romains, exerçait sur eux le Mundium ou la tutelle, leur servait de garantie, d'après le système germanique. Monarque absolu des Romains, il leur donnait des lois, les jugeait sans appel au criminel comme au civil, prélevait à volonté des impôts sur leurs biens, les armait et les convoquait. Toutefois les Gaules eussent trouvé le joug des Francs bien plus doux que celui de leurs anciens maîtres, si les conquérans n'eussent apporté avec eux le désordre et le caprice. La lente action du temps, confondant en une masse commune tant d'élémens hétérogènes, Romains de fortune moyenne, Lites, *Ministeriales* supérieurs aux serfs, petits vassaux, hommes libres et tenant à ferme des terres concédées par les seigneurs, a fini par faire surgir de cette fusion immense la bourgeoisie des Cités françaises au moyen âge; bourgeoisie à laquelle on essaie en vain d'assigner une généalogie purement gauloise et qui a surtout sa source dans la classe de ces hommes libres et pauvres, fermiers des grands, la classe la plus importante et la plus honorable de toutes celles que je viens de nommer.

§ VI. DES SERFS.

Tacite distingue les serfs des affranchis et des Lites. Compris comme objets territoriaux, dépendances du domaine et faisant partie de l'intégrité de la propriété seigneuriale, le serf et sa postérité appartenaient au seigneur par devoir de propriété absolue. Quitter la glèbe ou se soustraire à son maître, c'était commettre un véritable vol envers lui. Cependant le serf, ce qui distingue sa position sociale et l'élève au-dessus de celle de l'esclave romain, pouvait posséder des biens-meubles, et s'enrichir des produits de son industrie. Au reste le Franc était libre de donner, de vendre, d'échanger son serf : ordinairement le taux de la vente était de quinze à vingt-cinq sous d'or (1), c'est-à-dire un peu moins que ne valait un taureau et précisément autant que valait une vache (2). Quiconque volait ou tuait un serf, payait à son maître trente-cinq sous d'or, trente pour une femme serve (3). Le serf artisan ou artiste valait davantage, ainsi que le serf employé dans la maison du maître comme chasseur, meunier, cocher, etc. Si l'on blessait ou tuait un de ces esclaves, on payait d'abord la composition ordinaire, et en outre une amende extraordinaire de soixante-dix sous d'or au maître de l'esclave (4).

Les peuples guerriers ont toujours traité avec bienveillance, quelquefois ils ont vu avec une sorte de ter-

(1) Lex sal. tit. 11. § V.
(2) Ibid. tit. 3, § VI, VII.
(3) Ibid. tit. 11, § II, tit. 42, § II.
(4) Ib. tit. 11, § V

reur superstitieuse, les forgerons qui apprêtaient leurs armes. Les monumens mythologiques et poétiques des Scandinaves et des Germains, les lois de l'Irlande et du pays de Galles, prouvent cette prépondérance accordée par les Celtes et les Germains à une race d'hommes spécialement utile aux nations belliqueuses. Elle semble avoir possédé son culte à part. Il paraît que dans le nord Scandinave comme dans l'empire oriental des Goths, il y ait eu des peuples finnois et peut-être slaves, dont l'industrie particulière était de forger les métaux. On les voit, quoique esclaves, figurer dans la mythologie comme des espèces de divinités subalternes. Les Kabhirim, Cabires, Kuveras, Danavas, nous offrent le même phénomène dans la mythologie des Perses et des Indiens. Il suffit de rappeler encore ici les Chalybes du Pont-Euxin, les Telchines, les Dactyles, les Cyclopes. Partout se retrouve cette position double d'un peuple forgeant le fer pour les peuples agricoles et marchands, pour les peuples guerriers et héroïques. L'or unit les hommes et les divise. La lance et la charrue sont forgées du même métal. Les Scaldes scandinaves se nommaient *Ljodsmidur*, forgerons du chant. Les Bardes celtiques signifient à peu près la même chose. J'ai déjà fait connaître l'Ogmios gaulois traînant à sa suite une population captive, rattachée par une chaîne qui sortait de ses lèvres. J'abrège à dessein des explications que je pourrais développer à l'infini. Qu'il me suffise de faire encore remarquer l'importance et l'estime particulière dont les forgerons jouirent auprès des chevaliers du moyen âge. On faisait d'eux une espèce de magiciens :

on les honorait quoique serfs, on les craignait même ; il leur était facile de s'élever au rang d'écuyers et d'hommes libres.

Les serfs artistes ou artisans ne travaillaient pas pour le maître seul, mais pour le public, quand ils en avaient obtenu la permission du maître. Cependant c'était au maître (d'après la loi bourguignonne) à répondre des méfaits que pourrait commettre dans l'exercice de son métier le serf qui aurait causé quelque dommage ou soustrait frauduleusement des objets confiés à ses soins. Ce maître devait payer le dommage ou livrer le malfaiteur. De quelque estime que jouît l'artisan, avec quelque considération qu'on le traitât, il demeurait toujours serf, dans l'acception du mot la plus rigoureuse. On nommait gens de la demeure, de la *Case* (*Casati*), les artisans de la cour seigneuriale, parmi lesquels se trouvaient des tailleurs et autres ouvriers, qui faisaient partie du *Gasind*, des hommes de la cour.

Un serf pouvait impunément frapper un autre serf. C'était, aux yeux du Franc, le combat de deux animaux. La loi ripuaire, pour prévenir un tel désordre, le punit seulement d'une amende de quatre deniers (1). Quiconque fouettait le serf d'autrui, de manière à l'empêcher de travailler pendant quarante nuits, payait au maître une amende d'un sou d'or, plus un tiers de sou (2). Quand un serf était accusé, c'était au maître de répondre, ou d'indemniser l'accusateur (3). Le serf qui

(1) Lex rip. tit. 23.

(2) Lex sal. tit. 37, § IV.

(3) Ib. tit. 13, § II.

avait tué un Ingénu ou un Lite, tombait dans le servage du plus proche parent du mort, et son maître payait la moitié du Werigyld (1), à moins toutefois que le serf n'eût agi à son corps défendant. Le serf meurtrier d'un serf étranger devenait la propriété commune de l'un et de l'autre maître, et les servait tous deux jusqu'à ce qu'ils se fussent entendus à son égard. Le serf voleur recevait cent vingt coups de fouet, si la valeur de l'objet volé ne s'élevait pas au-dessus de quarante deniers; au-delà de ce prix, il subissait la *castration*, châtiment que son maître pouvait lui épargner en payant l'objet volé et laissant donner à l'esclave trois ou six coups (2). Quand un serf était accusé de vol et que le maître avait été manné trois fois dans toutes les règles pour répondre du crime commis, il fallait que l'esclave fût livré enchaîné au plaignant. Le maître qui refusait, non-seulement devait remplacer le dommage, mais payer en outre une composition aussi forte que celle de l'Ingénu voleur. Si le maître livrait le serf et que ce dernier avouât le crime, le maître devait restituer ou payer l'objet volé; le plaignant était en droit de faire attacher le serf sur un banc et de lui donner cent vingt coups d'une verge de la grosseur du petit doigt. Quand le maître voulait racheter le dos de son esclave, il payait l'amende, qui était de trois sous. Le serf niait-il le crime, on le soumettait à l'épreuve du fouet; faisait-il l'aveu sous les coups, le plaignant pouvait lui infliger

(1) Lex sal. tit. 37, § VII.
(2) Ib. tit. 13.

la castration si c'était un homme, cent vingt coups de verge si c'était une femme : punition que le maître épargnait au coupable en payant six sous d'or. Lorsque le vol était considérable et que le serf persistait dans sa dénégation, le plaignant pouvait le faire battre de verges une seconde fois, mais en remettant un gage à son maître. Si le désaveu du serf continuait, le plaignant gardait l'esclave maltraité, dont il payait la valeur au premier maître. Enfin un grand vol commis par les erf pouvait entraîner sa mort (1). Témoin de tant de barbaries, le clergé finit par interposer son pouvoir. On le vit oser punir le meurtre de l'esclave tué par le caprice de son maître ; demander qu'un juge fût donné au serf, et tenter les efforts les plus dignes d'admiration pour opposer une digue à ce torrent d'inhumanités exécrables.

Un serf ne pouvait se marier sans le consentement de son maître. Aucun étranger ne pouvait, sous peine de payer quinze sous d'or, conclure un marché avec lui. Ordinairement il naissait serf. Cependant il y avait des esclaves déchus d'une condition plus haute. Tacite nous apprend que la fureur du jeu régnait à tel point chez les Germains, que pour l'assouvir ils vendaient jusqu'à leur liberté. Maint homme libre fut vendu comme esclave. Le Lite ou l'Ingénu, incapables de satisfaire à la composition ou à l'amende, pouvaient tomber dans le servage de l'offensé. Chez les Ripuaires, le Germain ou le Franc qui épousaient une femme

(1) Lex sal. tit. 42.

étrangère, serve, devenaient, avec leur femme, serfs du maître de cette dernière. Chez les Saliens, la femme libre qui épousait un esclave étranger, devenait esclave comme lui. L'Ingénu convaincu d'avoir abusé d'une femme esclave appartenant à un autre, payait quinze sous d'or. La loi frappait d'esclavage le Franc coupable du même crime, tant elle voulait lui imprimer profondément la crainte et la honte d'une pareille dégradation (1).

Nous avons déjà décrit les cérémonies nécessaires à l'affranchissement du Lite comme à celui du serf. Par cet affranchissement le serf devenait ou Lite, ou affranchi. Écartons de cette question de plus longs développemens qui la compliqueraient sans utilité.

(1) Lex sal. tit. 27. § I, III.

(*La suite au numéro prochain.*)



DU PRÉSENT

ET

DE L'AVENIR.

CHAPITRE I.

Des partis d'autrefois tels qu'ils apparaissent aujourd'hui.

En quel pays du monde vit-on aussi vite qu'en France? A peine avez-vous le temps d'y respirer, d'y penser. Tournez la tête; un siècle s'est écoulé: un siècle, dis-je; car pour les peuples qui ignorent cette mobilité de nos impressions, chacune de nos années vaut un siècle. On veut partout des résultats. On prétend de toutes parts aborder le positif. Mais est-il bien vrai que ce monde ait des résultats de l'espèce de ceux que nous supposons; et si réellement ces résultats existent, est-il vrai que l'on puisse employer, pour y parvenir, les moyens précis, et les formules de l'algébrisme? Au bout du vaste mouvement des affaires, peut-on espérer atteindre le *positif*, ou ce que nous désignons comme tel? Le produit net de ces cal-

culs, dont la postérité fera le décompte, sera-t-il aussi clair que nos hommes de l'industrie et de la propriété se l'imaginent? Pour avoir voulu tout conquérir à la course, hommes, institutions, opinions, peut-être chacune de ces conquêtes n'est-elle qu'une ébauche sur laquelle il faut revenir. Essais dont la reproduction fréquente finit par lasser les imaginations, user les idées, flétrir les esprits. De là cette profonde indifférence, suite nécessaire de tout mouvement exagéré. Voulez-vous en observer la vivante preuve: voyez dans quel état se trouvent les partis de l'ancien régime et de la révolution.

Tous deux ont eu sous la main des ressources sans nombre. Armées, finances, dévouemens, conquêtes, ils ont tout exploité. Tous deux ont eu leurs politiques habiles, leurs talens distingués, leurs grands orateurs. Quant au résultat définitif de leurs efforts, rien. Indifférence, apathie, lassitude: moins de réalité que de fracas. Dans son ardeur de posséder ou d'envahir, dans son zèle d'opposition ou de pouvoir, chaque parti se crée une sphère où son activité ne tarde pas à tout dévorer, et où il vieillit en peu d'heures. Constituans, Girondins, Jacobins, Directoire, doués de vigueur à leur naissance, sont morts en un jour, en un mois: à peine ont-ils dépassé les bornes de l'année. Cependant les uns avaient pour piédestal les ruines de l'autel et du trône, les autres foulaient aux pieds le cadavre du genre humain. D'autres enfin s'enrichissaient de l'humiliation des couronnes et de l'alliance des peuples.

Bonaparte a trouvé le secret de tenir plus long-temps. Mais lui aussi s'est usé bien avant sa chute. Une seule année de paix, et un calembourg parisien fût devenu sa tombe. Son peuple, c'était l'armée. Elle vivait de la vie de l'obéissance. La nation, payant l'impôt, n'avait qu'une existence d'administration, existence de chiffres et de paperasses. Mais comme elle s'était réservé la vivacité de sa pensée, l'extrême promptitude de ses impressions, il lui restait encore de quoi ruiner dix Napoléon. Ce Saturne nouveau avait dévoré sa dynastie.

La restauration nous a fait voir l'ancien régime tombant au bruit des sifflets contemporains. En 1814, l'homme qui devait remettre sur pied la monarchie, et la faire rouler, pour ainsi dire, sur les roulettes du régime légal, c'était M. Ferrand. Il possédait tout ce que les doctrines d'absolutisme avaient de plus raffiné et de plus délicat. Il en comprenait la substance la plus intime et la plus profonde. Pour l'honnêteté, la probité, la constance des vues, il y avait en lui l'étoffe d'un Clarendon, sinon le génie de ce grand homme. Dès avant les cent jours, M. Ferrand a cessé de posséder ces mêmes doctrines : on ne le retrouve plus en lui-même. L'arrière-goût de ces systèmes, et leur saveur, conservée par M. de Villèle, a résisté plus long-temps chez cet homme d'état. Mais est-ce par sa force intrinsèque ? Non, c'est par la puissance de l'entêtement. A peine le ministre des finances eut-il obtenu la présidence du conseil, que les soutiens de sa propre cause le décrièrent à l'envi. Mazarin avait

éprouvé le même sort; mais Mazarin était craint. On ne craint plus rien en France, où l'étoffe semble manquer au pouvoir. On ne redoute que ce qu'on respecte. Napoléon avait fini par inspirer la crainte. Mais pour se faire respecter, il faut être conséquent avec soi-même. Mazarin, que l'on chansonnait, fut détesté, mais obéi.

Fouché et M. de Talleyrand ont paru représenter dans les conseils, et chacun à sa manière, la France de la révolution et de l'empire, léguée à la restauration par la force des choses. L'un avait en lui un principe de mort. La célébrité de l'autre aurait pu maintenir long-temps son pouvoir. Depuis Voltaire, on n'a pas eu plus d'esprit que M. de Talleyrand; et cependant l'homme de cour dont les bons mots ont passé en proverbe, a, comme les autres, succombé à une puissance invincible, aux caquets.

Une nuance intermédiaire de gouvernans et de ministres a essayé de frayer entre les deux partis extrêmes la route de la restauration. Je n'ai pas encore parlé de cette nuance. La pensée première pouvait être bonne, si elle eût tenu à un système, et ne se fût pas appuyée sur une rouerie, surtout dans les commencemens. En somme, elle a mal réussi. M. Decazes a long-temps occupé le ministère; mais à quel prix? avec quelle autorité? On le sait. L'illustration d'une famille historique a prêté plus d'importance à la présidence de M. de Richelieu. Elle s'environnait d'un certain lustre, que rehaussaient l'habileté de M. Pasquier, le ressort d'ame, qualité brillante et distinctive de

M. de Serre. M. Lainé s'était identifié, par sa coopération parlementaire, à cette administration remarquable. Cependant, au sortir de la plus violente crise politique, cette même administration n'a pu s'asseoir : il a fallu bien vite faire maison nette, et recommencer à frais nouveaux. C'est qu'au lieu de chercher, dans la création des doctrines, dans le génie même des institutions, cet avenir de la patrie, cette France nouvelle, à laquelle on semblait aspirer, on prétendait le trouver dans l'absence des passions, dans le bien-être ministériel. Bientôt les passions furieuses se sont soulevées, et la tempête a dispersé les gens du gouvernail.

Le ministère actuel est trop jeune pour que l'on puisse prophétiser son avenir. C'est le dernier venu : véritable avantage pour lui. Le grand feu des passions révolutionnaires et contre-révolutionnaires a eu le temps de s'épuiser contre les anciens ministères. Les membres les plus importans de l'opposition, comme fatigués de la lutte, ont pour la première fois oublié de mettre à profit leurs antécédens; le ministère s'est assis; on a remarque cette facilité de sa position. M. de Châteaubriand lui-même, qui semblait destiné à être l'ame animante et inséparable de cette nouvelle œuvre de la restauration, fondée sur tant de débris ministériels; M. de Châteaubriand, consentant à s'oublier, s'est laissé imposer l'exil le plus magnifique que les cours étrangères puissent lui offrir. MM. Roy et Portalis avaient bien figuré dans une espèce d'opposition, mais qui ne s'était pas exercée sur l'ensemble du gouvernement.

L'un s'était contenté de remuer une question spéciale de finances, l'autre une question spéciale de Jésuites. Enfin ce ministère a triomphé d'une première colère. Au milieu de la lassitude universelle, il s'avance peut-être. C'est aujourd'hui que commencent à poindre les espérances d'une France de l'avenir.

Naguère encore on ne se doutait pas de cette France nouvelle qui se prépare et se révèle. On se moquait du canapé, et de cette patrie future, composée d'une demi-douzaine d'hommes à système. M. Decazes, qui la traînait à la remorque, ne savait qu'en faire. Les doctrinaires essayaient les gentillesses philosophiques de la *Minerve*. Le *Conservateur* leur faisait durement la leçon. Il fallait voir MM. Etienne et Benjamin Constant d'une part, MM. de Lamennais et de Châteaubriand de l'autre, leur donner l'assaut : M. Fiévée, toujours redoutable par ses traits acérés, les poursuivre de ses mots pour rire, et créer contre eux le mot *Doctrinaires*, qui les qualifie aujourd'hui : enfin M. de Montlosier, renvoyer un personnage illustre «*cuver* «je ne sais où son insolente démocratie.» Il n'y avait pas si petit écrivain, ni si grand génie, qui ne pérorassent contre les doctrinaires, et ne s'enrouassent à les décrier. Mais voyez un peu le singulier changement des choses : M. Royer-Collard a reçu les respectueuses salutations du côté gauche. M. de Châteaubriand a chanté hautement ses louanges. M. de Lamennais vient de lui rendre hommage, sans déserter son propre drapeau. M. Fiévée est entré, voiles déployées et pavillon hissé, dans le port de la Doctrine. L'aristocratique

fierté de M. de Montlosier s'est tout-à-fait amendée. D'où vient cette révolution ? Pourquoi cette puissance soudaine conquise par un système ?

Cette puissance (que l'on ne s'y trompe pas), n'est point exclusivement celle de M. Royer-Collard, homme dont le grand talent, dont l'honorable caractère sont dignes de tout éloge. C'est la puissance de la France nouvelle. Elle appartient si peu à l'individualité de M. Royard-Collard, que je doute fort que, dans les circonstances présentes, son entrée personnelle au ministère eût servi sa renommée. Cette puissance, on ne doit pas non plus l'attribuer aux doctrines mêmes que M. Royer-Collard professe. Leur manifestation a éclaté d'une manière plus violente et plus brillante, dans la lutte de M. de Châteaubriand contre M. de Villèle : le génie littéraire de l'auteur des *Martyrs* leur a prêté, sinon plus de force, au moins plus de pompe. Mais M. Royer-Collard seul a formé des disciples, créé une école, commencé un certain avenir. Ce point de départ l'a enlevé à l'esprit de parti, de secte et de coterie : dès lors l'homme de la génération future a été annoncé, et l'attention publique s'est fixée sur lui, sans trop savoir peut-être vers quel but il se dirigeait.

Observons attentivement un tel phénomène. Là, se trouve une révélation des plus urgens besoins de l'époque. Haïr, conquérir, détruire, administrer ; ces choses sont d'un autre temps. On a épuisé leurs ressources. On a fait d'assez grands frais de belles paroles et d'injures, d'invectives et d'apologies, d'ar-

ticles de journaux et de coteries, de libelles et de comités. Les nombreuses passions des quarante dernières années ont assez péroré, assez agi, assez récriminé. On s'est fatigué à la fin. On s'est vu seul, isolé, quand même on aurait réussi à faire de son salon le point de réunion commun des plus déterminés parleurs, des gastronomes les plus intrépides, en un mot, à s'entourer de ce que l'art de bien vivre et la rhétorique de la colère ont de plus brillant et de plus choisi. Que d'expériences culinaires! Quelle vaste consommation de truffes et de verres d'eau sucrée! Quelle admirable sympathie gastronomique! Cependant votre convive d'avant-hier n'est pas devenu votre ami d'aujourd'hui; on s'est rapproché à table, sans se trouver unis par aucun lien.... Que dis-je pourtant? La politique a eu son Oreste et son Pylade. La fraternité de MM. de Villèle et Corbiere a fait l'admiration du siècle; et victimes l'un de l'autre, ces deux hommes d'état se sont paralysés mutuellement, se sont réciproquement annulés. Chez M. de Corbière se pressaient en foule les aperçus fins, les combinaisons ingénieuses sur le présent et le passé: mais envahi et traîné à la remorque par M. de Villèle, M. de Corbière a disparu pour ne montrer que l'homme de finance. Econome par système, administrateur scrupuleux, presque timide, le voilà qui se trouve associé à la témérité aventureuse de M. de Villèle. Ce dernier ne redoutait rien. De bons conseils l'eussent lancé dans les voies de l'avenir. Mais M. de Corbière, occupé à soutenir contre les contemporains une lutte polémique,

a créé les censeurs, qui, alourdissant la marche de son collègue, arrêtaient le mouvement du ministre actif, en servant les goûts du ministre ami du repos.

Certes on ne trouve dans le salon de M. Royer-Collard ni la foule qui encombrait l'antichambre de M. de Talleyrand, ni celle qui se montrait chez M. de Villèle. On peut même douter qu'il sût jamais l'attirer, quand même il deviendrait président du conseil. Mais le produit des travaux de M. Royer-Collard, la fille légitime de sa pensée, c'est la nouvelle école normale. Une autre école, ramification de la même pensée détournée de son sens primitif, se trouve commandée par MM. Guizot et de Barante, hommes d'une instruction variée et d'un talent éminent. MM. Cousin, de Jouffroy, les rédacteurs du *Globe*, écrivains dont le talent et l'esprit diffèrent si diversement, ont cependant convergé vers M. Royer-Collard, comme vers un centre commun. Son caractère et son esprit donnent de l'unité à ce mouvement. C'est le Socrate de cette révolution philosophique.

Je le repète, pour que l'on ne se méprenne point sur mon opinion. Le système que M. Royer-Collard professe n'est point cause de ce résultat. Ce n'est point la Doctrine qui a engendré cette révolution. Elle est née du besoin de la nouveauté, de ce désir commun à tous les esprits distingués, et qui les porte à quitter la vieille ornière politique, philosophique, littéraire. Ce mouvement, chez M. Royer-Collard, n'a pas eu la même portée que chez ceux que l'on peut nommer ses élèves. Entraînées par son mouvement de rota-

tion, ces étoiles de sa constellation, et celles d'une constellation voisine qui roule dans le même orbite, ont singulièrement étendu leur sphère. M. Royer-Collard n'a pu prévoir tout M. Cousin, ni même tout M. Jouffroy. M. Guizot, M. de Barante ne se sont pas révélés tout entiers à sa prévision. Ces penseurs réunis n'ont pas même prophétisé ce que le *Globe* pourrait devenir. Disons plus : cette feuille est loin de se connaître elle-même dans sa portée ultérieure, et de voir son avenir.

L'école moderne est en faible minorité, si vous la comparez aux anciens partis qui se survivent à eux-mêmes parmi nous. Cependant elle se trouve déjà plus puissante à elle seule que toute cette France de la révolution, dont elle s'est portée l'héritière universelle, en se couvrant du voile de la restauration. Les gracieux persiflages de la contre-révolution se trouvent avoir perdu tout leur sel; et, quand elle veut se moquer d'autrui, c'est elle-même qu'elle raille, c'est sur elle que retombent ses propres épigrammes, comme la *Gazette de France* et la *Quotidienne* l'éprouvent si douloureusement chaque jour. Pourquoi? C'est que le système de la France nouvelle avance, pendant que la révolution recule, avec ses acolytes et ses adversaires. Sans doute la masse, toujours retardataire, vit encore sur le passé; mais dans peu de temps on ne verra ni honneur ni profit à se rattacher à elle. Demandez plutôt au *Constitutionnel* qui, délaissé par la Chaussée-d'Antin, se réfugie dans les boutiques; demandez à M. Béranger dont les chansons ne font plus

fortune, parce que les belles dames et les belles opinions qu'il célèbre sont fanées. Les poésies de ce satirique ne causent plus de scandale. Plus de *Minerve* possible; le *Constitutionnel* a perdu son aiguillon et ses foudres. L'abbé de Pradt est désarmé; M. de Kératry et sa verve d'indignation sont sans pouvoir. Rajeunit-on de vieilles colères?

J'ai déjà indiqué comme la nouveauté qui sert M. Royer-Collard n'est pas dans sa doctrine, mais bien dans le *mouvement* de sa doctrine. Certes la phisophie de l'Ecossais Reid n'a rien d'assez puissant pour causer sensation dans une époque de fortes pensées. L'école d'Edimbourg n'est pas celle des génies créateurs. Digne d'estime plus que d'admiration, elle a peu creusé, peu remué les profondeurs de l'intelligence humaine; les glaces de la vieille Angleterre ne se sont point réchauffées de sa flamme. Mais était-ce une intelligence vulgaire que celle qui, aussitôt après notre révolution, sous le règne absolu de Condillac, dans l'atmosphère vide, sonore et creuse de l'idéologie contemporaine, au milieu de ces vaines clartés, feu de paille allumé par Condorcet et Volney, osait estimer la doctrine de Reid, la couver dans sa pensée et la faire éclore sous nouvelle forme? Pour juger les hommes il ne faut jamais les considérer *à priori*, comme êtres isolés, comme puissances absolues. Lorsque le concordat s'achevait, M. de Châteaubriand, assez téméraire pour rompre une noble lance en faveur du Génie du Christianisme, a été l'objet des plus vifs et des plus justes éloges : disons cependant que cette

audace généreuse il la puisait dans la foi universelle ; que son triomphe était encore moins le sien que celui de la doctrine qu'il soutenait. M. Royer-Collard, au contraire, soutenant le spiritualisme sous forme rationnelle, en face d'hommes tout gonflés d'athéisme, s'avance sans crainte, et seul. La foule des chrétiens ne lui servait pas d'escorte ; la philosophie eût volontiers dressé son auto-da-fé : soutenu par sa raison seule, il a osé le combat. Sa doctrine (dont je n'examine pas ici le mérite réel, la vérité ou la fausseté) a porté un coup terrible au matérialisme d'une secte qui, si elle l'eût entièrement compris, eût éveillé pour l'écraser toutes les foudres impériales.

Cependant M. Royer-Collard eût bientôt passé de mode, s'il n'avait eu que sa doctrine pour soutien. Même malheur serait arrivé à MM. Guizot et de Barante, que la Restauration a vus s'élancer tous deux auprès du premier penseur. Heureusement pour ces messieurs, ils ont eu plus d'ambition que d'amour-propre. Ils ne se sont pas contentés de glaner dans les salons, de se faire prôner dans les journaux ; ces moyens de fortune individuelle n'auraient point suffi à leur fortune politique. Ils ont mieux aimé faire germer leur doctrine dans les intelligences ; cette vigoureuse semence a profité. On a vu M. Cousin traverser les idées, ou même s'élancer au-delà, dépasser les maîtres même de son maître, aborder les philosophes allemands, et jeter le mot d'ordre d'une nouvelle philosophie. M. Jouffroy, esprit sceptique et ferme, a

commencé par se montrer récalcitrant ; mais n'a point tardé à embrasser les doctrines que j'indique. Bientôt une foule d'écrivains, appartenant à l'Ecole normale et au *Globe*, ont gravité tantôt vers un point tantôt vers le point contraire. MM. Charles Rémusat, Damiron, Dubois, sont de studieuses et fortes intelligences. M. Guizot fait admirer la force et l'étendue de son essor laborieux. Ce canapé célèbre, fondement de la Doctrine, il l'a si souvent fait et défait, arrangé et dérangé, il en a tiré si bon parti que c'est aujourd'hui un ameublement complet et de fort bon goût. Parmi ces jeunes sectateurs, n'oublions pas M. Augustin Thierry dont l'esprit franc donne accès à toutes les investigations. Chez ces écrivains il y a comme le germe et le futur enfantement d'une France nouvelle. De toutes parts ils disciplinent et enrégimentent la jeunesse. Ils vont la relancer jusque dans le champ de la jurisprudence; malheureusement, sous ce dernier rapport, la mort les a privés d'un puissant collaborateur, M. Jourdan. Bon gré mal gré, l'Université se trouve entraînée par eux. Dans les journaux, dans les tribunaux on les voit déjà poindre : bientôt ils aborderont la tribune politique. Personnifiés à la chambre haute par M. de Broglie, ils y ont encore d'autres adeptes. La puissance de leur union morale finira par l'emporter sur les dissidences qui les partagent déjà. L'ancien parti contre-révolutionnaire se voit forcé non-seulement de leur épargner ses vieilles plaisanteries, mais de les regarder comme redou-

tables. Le sarcasme employé contre eux cesse d'être spirituel comme autrefois; ce n'est plus qu'invective ou pactisation mal déguisée.

Reconnaissons donc l'existence et le pouvoir de cette nouvelle France, en dehors du mouvement de la révolution, mais sachant mettre à profit ses résultats. Nous avons quitté la sphère des passions et celle de l'administration : rien ne ressemble plus, parmi nous, aux temps de la république, à ceux de l'empire, aux dix premières années de la restauration. Voilà ce qu'ont accompli les enfans de M. Royer-Collard, qui sans doute ne les embrasse pas tous d'un égal amour : on ne prend pas plaisir à se voir déborder. Dans cette nouvelle famille, les frères ne vivent pas toujours de bon accord; et quant aux parens plus éloignés, la divergence est moins rare encore. Entre cousins-germains, les procès sont fréquens. Que l'on y voie, si l'on veut, les futures divisions de la France nouvelle; quant aux guerres civiles de la France ancienne, elles sont à jamais éteintes.

Tournons maintenant nos regards vers l'autre partie, la France du passé, la contre-révolution enfin: même bouleversement opéré dans son sein, en dépit d'elle-même. Ses doctrines changent aussi, régénérées par M. de Lamennais. Donnons un examen sérieux au génie de ce grand écrivain, pour y reconnaître la véritable portée de son influence.

Contre le parti de la vieille France s'élevaient les souvenirs d'un passé rempli d'abus : en sa faveur les doctrines vénérables de la religion et de la monarchie.

Il avait commis la faute énorme de laisser la révolution accaparer la liberté et de poursuivre tantôt le fantôme de la monarchie absolue, tantôt celui d'une aristocratie nobiliaire. Toutes ces réminiscences du règne de Louis XIV, de l'antique pairie et du régime parlementaire, échouèrent également. Après tant d'essais inutiles, quand M. de Villèle eut abandonné à la contre-révolution cette curée des places qui échauffait la bile de M. de Corbière, un système administratif si profitable finit par plaire au vieux parti royaliste. Il se rejeta sur l'administration, se réconcilia avec la bureaucratie bonapartiste, et trouva bon jusqu'au gouvernement représentatif, à condition seulement que lui-même en profiterait. A force de jouer à l'opposition et à la contre-opposition, les ennemis du ministère ont fini par ne plus se reconnaître ni s'entendre. L'opposition de M. de Châteaubriand s'est ralliée à M. Royer-Collard, dont le parti l'a complètement absorbée en effaçant son individualité. L'opposition Labourdonnaye, ne voulant pas se mentir à elle-même, ni décrier les hommes naguère exaltés par elle, a ramassé les débris de l'ancien ministère. De là une nouvelle unité, un parti Villèle-Labourdonnaye, dont la couleur n'a rien encore de bien décidé; car la *Gazette de France* ne s'est encore montrée que tapageuse, et rien de plus. On ne voit clairement chez elle qu'une spéculation commerciale et politique, pour réunir les abonnés qui avaient déserté la *Gazette* sous l'administration Villèle, et ceux qui restent fidèles au vieux parti de la contre-révolution. Certes ce

n'est pas là un parti primitif et pur; ce ne sont même pas les intérêts particuliers de M. de Villèle. En un mot, la même dissolution que nous avons observée dans les rangs du parti révolutionnaire se retrouve dans le parti opposé. La France ancienne, la France de l'extrême droite, telle qu'on l'a vue depuis 1814 jusqu'à cette époque, est à jamais dissoute; la reconstruire est impossible. Sous le rapport du nombre, cette masse contre-révolutionnaire est fort inférieure au parti opposé. Sous le rapport des lumières, toutes deux sont également stationnaires. Décidément la révolution et la contre-révolution ont signé leur congé mutuel, congé indéfini, illimité, qui ne ressemble point aux loisirs des jeunes soldats, déposant les armes pendant un trimestre, mais au renvoi définitif de ces vétérans qui vont finir leur carrière aux Invalides.

Malgré cette mort réelle, il y a de part et d'autre apparence de vie et de santé. La révolution n'a pas abjuré l'activité de ses haines et de ses mensonges. Certains journaux, certains hommes demeurent fidèles aux vieux caractères de leur esprit et de leur parti: finasseries, fourberies, violences grossières, sont encore en usage parmi ces derniers séides de la révolution. Dans l'autre parti, complots congréganistes, petites intrigues, menées innombrables, arrangemens de cour et de salon; tout s'y retrouve encore. Si les uns n'oublient pas leur envie, les autres ne font pas divorce avec leur cupidité. Ici vous vous étonnez de trouver encore quelques sentimens de liberté généreuse, là quelques mouvemens de dévouement sublime,

nobles germes qui, privés de développement et d'activité, sont comme pétrifiés chez ceux qui les possèdent. Ce n'est pas l'anéantissement des partis que je signale, c'est leur décrépitude. Vieux et jeunes combattans ne sont plus ni enflammés, ni séduits par ces cris jadis si puissans : « *Vive Lafayette! Kératry pour toujours! Benjamin Constant à jamais!* » Ce ne sont plus là des mots d'ordre, mais des toasts, et des toasts pour mémoire. Le repas terminé, vous diriez que chaque parti vient présenter à ses coryphées la carte à payer.

Les cœurs ne palpitent plus aux accens dont M. de Châteaubriand faisait retentir le *Conservateur;* à la voix de M. Fiévée, à celle de M. de Bonald, persévérant dans ses doctrines ; à celles de MM. de Castelbajac, de Fitz-James et de tant d'autres, qui semaient dans les rangs des royalistes l'espoir et la joie du triomphe. M. de la Bourdonnaye lui-même, le plus conséquent et le plus impétueux de tous, a vu se dégarnir les cadres de son armée ; désertion qui lui a fait manquer le ministère. On reste en bataille devant l'ennemi ; on fait halte, mais on n'avance plus au pas de charge. Quelques généraux se sont cramponnés à leur bannière, d'autres l'ont quittée. Quant à la troupe, elle se contente d'obéir avec négligence, et ne risquerait aucun engagement périlleux. Observez sans préjugé cette disposition des esprits, vous reconnaîtrez que ces deux partis, bien que les plus forts en nombre, ne comptent plus que pour mémoire.

M. de Lamennais a de l'avenir. Comme M. Royer-

Collard, il a su se fonder une école spéciale au milieu de la désorganisation de ceux qui lui avaient composé des antécédens moraux et politiques. Les mêmes principes de vie que je découvre chez le second de ces deux penseurs, militent en faveur du premier.

Toutefois il y a du côté de M. de Lamennais un immense avantage; il ne marche pas avec sa seule individualité; l'Eglise chrétienne l'escorte tout entière. Dans le moment présent cet avantage est un embarras et comme un détriment. M. Royer-Collard se trouve généralement d'accord avec une sorte de raison que l'on peut nommer la raison des temps modernes : raison qui se refuse à toute transmission de doctrines, qui repousse l'autorité du passé, qui, pour l'admettre, veut se l'approprier au moyen de l'examen. M. Royer-Collard est le fils de la critique, M. de Lamennais celui de la foi et de l'autorité.

Mais que l'on songe que l'examen et la critique, puissances d'abstraction, forces positives de l'entendement, mais non forces créatrices, sont loin d'embrasser l'ame tout entière. C'est à la raison spécialement humaine qu'ils s'adressent, non à la raison universelle des choses. En vain la foi et l'autorité reculeront dans le présent; le génie même de l'humanité assure leurs progrès dans l'avenir.

Au fond, ce mouvement, continué par M. de Lamennais, a commencé pendant la révolution, et date de M. de Bonald. Mais ce dernier, malgré son génie, a échoué dans le dessein de réédifier une monarchie décrépite; systématique édifice où personne n'a voulu

se loger, et que l'entraînement de sa parole n'a point réussi à fonder. Un homme dont la portée est immense, et qui jouit de la plus haute estime en Allemagne, M. de Maistre, est resté trop étranger à la France; beaucoup de royalistes le méconnaissent; et, par un singulier phénomène, ce sont les jeunes gens du *Globe* et les disciples de l'Ecole normale qui prennent, sous de certains rapports, la défense de ce vaste génie. Faute de vivre dans sa patrie et d'y exercer une action directe, M. de Maistre, si digne d'avoir de nombreux disciples, n'a point formé d'école parmi nous.

Quant à M. de Lamennais, son individualité s'est effacée: il est chef d'école. S'isolant du vieux parti de la contre-révolution, à laquelle il tenait, il a osé marcher en avant d'un pas assez hardi. Ses disciples ne le comprennent pas encore, et sont loin de le saisir dans toute l'étendue de sa portée. Peut-être, doué de trop de fougue et de force dans le génie, a-t-il commencé par écraser ceux qui se rangeaient sous sa bannière; peut-être aussi a-t-il le despotisme du prêtre; peut-être aspire-t-il à mener ses enfans à la lisière. Plus riche, plus fécond, M. de Maistre savait remuer l'esprit humain dans des directions plus opposées. M. de Lamennais, avec une audace plus soutenue, un emportement de dialectique plus systématisé, a secoué la vieille chaîne du gallicanisme et des doctrines parlementaires; il a montré combien on devait faire peu de cas d'une *église nationale*, c'est-à-dire d'une *localité* en matière religieuse, comme si le caractère indélébile de la religion n'était pas l'universalité. En

politique, son point de départ a été l'absolutisme monarchique de M. de Bonald; mais il a fait faux-bond à ce système, et nulle des subdivisions du parti *ultrà* ne pourrait l'admettre dans ses rangs. Il n'entrerait pas dans ceux des sectateurs de M. de Villèle, ni dans ceux des amis de M. de La Bourdonnaye, de M. de Bonald, de M. de Châteaubriand. Sous tous ces rapports, c'est un hardi, un libre et déterminé penseur. Il conçoit la liberté, il l'aime même plus qu'on ne serait généralement tenté de le croire : mais il est prêtre; et, n'étant que cela, il est tranchant, exclusif. Reconstruire la monarchie de Grégoire VII ne lui semble pas chose impossible; c'est pour lui une conséquence nécessaire du christianisme, et il le prouve avec une rigueur presque mathématique. Une seule erreur se mêle à ce sincère amour de la vérité qui l'anime, et le corrompt à notre avis : c'est la contrainte; elle défigure, elle enlaidit, si j'ose le dire, l'ensemble de son système. On y voit à découvert la triste maxime : *compelle intrare*. C'était la faute non de Grégoire VII individuellement, mais de son époque entière. Ce grand homme, ce vaste génie pouvait-il s'empêcher de l'accueillir? Elle était entre ses mains une arme de liberté contre la violence du pouvoir temporel, contre l'avidité des simoniaques; mais au temps où nous sommes il n'y a plus de système exécutable par la contrainte. Dieu fit l'homme libre. Dans la liberté réside tout le mérite de la croyance.

M. de Lamennais (nous l'avons déjà indiqué) possède une force trop exclusive. Dans les commence-

mens, c'était encore un écrivain de parti. M. de Bonald, qui s'adressait davantage aux doctrines, exposait un système plus complet, et parlait moins aux intérêts et aux passions. Ce ne fut que comme défenseur de l'opposition, et plus tard comme défenseur du ministère de la droite, qu'il sortit de la théorie, et chercha, dans l'intérêt de son parti, des raisons pour et contre la liberté des journaux : encore eut-il soin de ne pas trop s'avancer. Quant à M. de Lamennais, il donna dans le *Conservateur* tête baissée. On le vit s'y jeter avec toute la fougue de M. de Châteaubriand. Dans le *Drapeau Blanc*, c'était encore l'arme d'un parti qu'il brandissait. Mais son intelligence vigoureuse ne tarda pas à se frayer une voie nouvelle. M. de Lamennais n'était pas homme à vivre de *rabâchage*. Injuste au besoin, presque toujours amer, vous l'eussiez dit dominé par le plus brillant génie de l'invective. On entend gronder encore, comme un lointain orage, les éclats affaiblis de cette colère redoutable. Mais les vapeurs de la terre ne nourrissent plus sa foudre. C'est Jupiter tonnant du sein d'un ciel pur et sans nuage. Ce que ses disciples lui ont le plus aisément et le plus fréquemment emprunté, c'est la parodie de sa violence, non de cette indignation que la raison dicte et que le bon sens modère, mais de ces explosions véhémentes auxquelles se mêle l'injustice de l'esprit de parti. Cependant les élèves eux-mêmes commencent à se corriger : sous ce rapport, il y a quelques progrès à signaler dans le *Mémorial catholique*.

Cette forme de discussion philosophique, reli-

gieuse, politique, spéciale, inhérente, et merveilleusement convenable à la nature du génie de M. de Lamennais, porte malheur à ceux qui veulent l'imiter. Il y a là trop de rigueur de démonstration, trop de méthode, pas assez de largeur, pas assez de mouvement intellectuel, ni de liberté d'investigation. M. Royer-Collard eût vu ses disciples tomber dans la même faute, si sa doctrine et sa méthode eussent possédé une puissance égale. Mais comme sa doctrine ne parut pas suffisante aux élèves, ils se frayèrent des routes indépendantes. Au contraire, la doctrine de M. de Lamennais, étant celle de l'Eglise, suffit aux catholiques. Il devait, pour cette raison même, encourager dans cette sphère le plus riche déploiement de l'intelligence. Mais il a essayé d'y enrégimenter, d'y organiser, au moyen d'une discipline sévère, toute une nouvelle scolastique; il n'a pas évité l'écueil qui menace toute philosophie qui n'aspire pas à la liberté de la forme platonicienne. Adoptée comme formule, une telle philosophie se répète mécaniquement. Doctrinaires, disciples de M. de Lamennais, sont également exposés à ce danger. On a vu MM. Jouffroy et Cousin, avant que leur inspiration n'eût créé l'indépendance de leur pensée, composer leur théorie de pareilles formules. Comme apprentissage, ce n'est peut-être pas mal. Mais que jamais le métier, le faire, les formules d'école, le mécanisme, ne viennent envahir la vie et la pensée réelle. Maint esprit distingué, que les rigoureuses déductions de M. de Lamennais retiennent aujourd'hui captif, n'a peut-être besoin que de rompre

cette chaîne, pour aller, comme l'aigle, bâtir son aire au sommet des Alpes et dans le sein des cieux. Rappelons-lui que, pour le génie, il n'est qu'une atmosphère vitale, celle de la liberté.

La vérité est donnée aux hommes, comme un vaste festin, auquel chacun de nous doit assister en personne, et sans se faire représenter par autrui. Il faut y comparaître soi-même; emprunter, pour s'y montrer, une forme étrangère, c'est y renoncer. Or l'abstraction, qui est l'absolu de la forme, et qui, par sa généralité, est étrangère au génie de l'individu, tue l'individualité : si vous faites de telle ou telle méthode la forme exclusive de la pensée, vous en arrachez le germe de sa fécondité future. Dieu seul est l'absolu. Seul, il pense l'absolu. Comme il est l'absolu vivant, il pense toujours la vie même, et dans son essence. Mais l'homme qui n'existe que par relation avec Dieu, avec lui-même, avec la nature; l'homme, qui est la chose relative par excellence, comment pourrait-on, sans une violence qui l'anéantirait lui-même, l'isoler de ce génie relatif qui le caractérise, et le jeter dans le moule d'une abstraction uniforme ? Ainsi se sont égarées tant d'écoles.

Si d'un côté les partis, dissipant la vie en agitations vaines, en combats d'intérêts et de passions sans résultat, ne savent rien semer, rien préparer, rien enfanter, la discipline de l'école a aussi son inconvénient; elle peut, comme l'administration, lier, enrégimenter les hommes, enchaîner la vie d'une manière fatale. Cependant, comme les sophistes du

siècle dernier nous ont préparé le mouvement qui distingue spécialement l'action révolutionnaire; comme le conseil d'Etat de Bonaparte nous a valu une école administrative, dont la tradition, modifiée par le génie de la restauration, compose le fond du ministérialisme moderne : de même les élémens diversement combinés d'une France nouvelle, s'offrent à nous dans les rangs des doctrinaires et dans ceux des ultramontains. Supérieurs aux sophistes du dernier siècle, autant que l'esprit est supérieur à la matière, ils feront bien cependant de remarquer le seul avantage que ces écrivains aient sur eux. L'école du dix-huitième siècle a su maintenir dans ses rangs la variété, la liberté. De là cette influence si vaste et si fatale, parce que ses doctrines étaient perverses. La vivacité de l'impression qu'elle communiqua résulta moins du génie propre à ceux qui la composaient, que de cette individualité qu'elle permit à ses disciples de déployer sans renier aucun d'eux pour ses enfans.

Voilà sous quel aspect les partis d'autrefois, ceux d'aujourd'hui, ceux de l'avenir, se présentent à notre observation. Comment ne se seraient-ils pas usés? Déjà il ne s'agit plus de se disputer ni les doctrines, ni les intérêts. La gauche a cessé de renier la royauté; la droite, de repousser la liberté et la Charte. A force de se dire royaliste, le *Constitutionnel* est parvenu à pénétrer de cette conviction une partie de ses lecteurs. La *Quotidienne*, à force d'invoquer la Charte en matière de liberté religieuse et enseignante, comme naguère pour la liberté de la presse et celle des élections,

a fait germer ces idées jusqu'au fond des plus antiques manoirs. Le même langage a retenti sur les bancs de l'extrême gauche comme sur ceux de l'extrême droite : et l'agonie des deux partis s'est révélée par ce double mensonge de chacun d'eux à ses doctrines favorites.

CHAPITRE II.

De la composition actuelle du ministère.

Je viens de dire comment les partis, dont le renversement de M. de Villèle signala la plus haute puissance, sont tombés dans un état de marasme qui les rend incapables d'en renverser un second.

D'abord, je suis loin de croire à la durée, encore moins à l'éternité de ce ministère. Tel qu'il est, il ne vivra pas autant que les administrations de M. Decaze ou de M. de Villèle ont vécu. L'amitié du prince soutenait l'un : le triomphe d'un parti avait élevé l'autre : élémens de durée que je n'aperçois pas dans le ministère actuel. Probablement il se modifiera lui-même tôt ou tard, et cette modification opérée de ses propres mains empêchera sa chute. Les fureurs de la presse sont amorties ; la majorité du ministère est toute faite : majorité de lassitude, qui, repoussant les lois exagérées des partis dans tous les sens, demande peut-être quelque nouveauté dans l'administration départementale, dans le gouvernement des communes, mais sans prétendre rien détruire. Il ne s'agit pour elle que d'introduire un peu de mouvement de propriétaires et de citoyens, dans les affaires d'intérêt local. Dans les circonstances présentes, le premier

effet de cette décentralisation, qui aurait causé l'anarchie quelques années plus tôt, sera tout simplement d'occuper assez la presse, les gouvernans et les gouvernés pour rendre moins vive et moins soutenue la part, l'attention données à la représentation nationale, et au centre du gouvernement. La balance semblera au premier moment un peu déplacée, et ses premières oscillations n'en révèleront l'équilibre nouveau qu'aux regards habiles et exercés.

Mon opinion est donc, d'une part, que le ministère ne sera point renversé ; d'une autre, que, forcé quelque jour de se modifier lui-même, il échappera aux dangers qui le menacent. Par cette métamorphose volontaire, il ne sera pas renversé, car la chute de M. de Villèle, le plus violent effort des partis, a épuisé leur pouvoir, dont elle a signalé l'apogée et le dernier terme. La presse, que la censure avait essayé d'écraser, se trouve aujourd'hui fort innocente. Devenue un instrument de vengeance entre les mains des ennemis de l'administration précédente, ennemis appartenant aux deux bords à la fois, cette presse l'avait battue en ruine. Mais aujourd'hui plus de censure ; plus de terreurs émanant de la presse. On ne voit plus un parti combattre le parti contraire à fer émoulu, et l'accabler de lois hostiles comme celles du sacrilège, des substitutions, et du droit d'aînesse. Plus de parti qui se réserve exclusivement les places, et se maintienne par leur secours. Aussi la presse ne pouvant guère attaquer l'administration actuelle que sous le rapport de l'habileté, et trouvant, sous ce point de

vue même, peu de prise à sa colère, devient à peu près indifférente au maintien comme à la modification du ministère. Que le ministère présente aujourd'hui peu de saillie et d'énergie, cela n'importe ni à sa majorité, laquelle est elle-même une majorité de lassitude, ni à la presse, qui, après avoir déversé par torrens les orages de sa colère, se trouve toute surprise de cette profonde et subite nullité où elle est tombée depuis qu'on lui a permis d'être libre. Il est bien évident que la colère de la *Gazette de France* est sans puissance : on en sait les motifs ; et c'est, pour parler un langage vulgaire, du *réchauffé*. Un peu plus raisonnable, le courroux de la *Quotidienne* s'est cependant montré trop subitement violent ; le clergé lui-même l'a trop vite mise hors de cause, pour que ses plaintes soient entendues. Le bruit vague et confus de ces doléances, ne frappe plus l'oreille que comme cette rumeur assourdissante, ce murmure composé de mille bruits vagues, ce tumulte des chars et des passans, auquel l'étranger s'accoutume bientôt dans la capitale, auquel le Parisien ne fait pas même attention.

Ce n'était pas le moment d'une opposition, surtout d'une opposition systématique. Je n'ai besoin d'en avoir pour preuve que le silence éloquent de M. de Lamennais. Sa haute capacité a vu dans les circonstances présentes le commencement d'une épreuve. Une nouvelle ère d'existence s'ouvrirait-elle pour le clergé? Cesserait-il de solliciter (son budget excepté, propriété acquise et que la Charte même lui assure), cesserait-il, dis-je, de solliciter les faveurs de l'Etat?

Pour retrouver sa liberté particulière, ce même clergé aurait-il enfin le courage de proclamer l'indépendance respective du spirituel et du temporel? Un homme de la trempe de M. de Lamennais devait attendre le clergé à une telle épreuve. Il n'ignorait probablement pas que d'antiques habitudes ne se déracinent pas tout à coup. Il s'est tu, parce qu'il ne s'agissait plus de paroles, mais d'actes. Il s'est tu, parce qu'il n'était plus question d'empêcher, comme sous M. de Villèle, le clergé de se corrompre par son contact avec l'Etat, mais du courage d'esprit dont le clergé lui-même serait capable. Dans de telles situations, on se guide soi-même; la critique étrangère et le conseil d'autrui ne font rien. M. de Lamennais a donc voulu laisser le clergé lui-même faire l'expérience de ce qu'il pouvait et de ce qu'il devait.

Un des faits qui prouvent le mieux que l'action des partis ne réussira pas à renverser le ministère actuel, c'est que tout-puissans pour enlever la direction des affaires à M. de Villèle, ces mêmes partis n'ont jamais pu s'entendre sur la composition d'un ministère nouveau. Ce ne sont pas eux, ce n'est pas leur volonté qui ont élaboré le ministère actuel. Au premier moment, grands murmures sur sa formation. On a tant fait que d'en éliminer MM. d'Hermopolis et de Chabrol. On a tour à tour sollicité tous les partis de concourir à la formation du cabinet nouveau. On s'est adressé à M. de Châteaubriand; on a eu recours à M. de Labourdonnaye. L'un et l'autre n'eussent pas été certains de leur majorité. Le plus grand effort des partis même

que l'on a convoqués à cette œuvre s'est borné à placer le portefeuille de la marine entre les mains de M. Hyde de Neuville. Mais, si ce dernier a joué un rôle dans les rangs de l'opposition, jamais il n'en a été l'ame dirigeante.

Au moment même où j'écris, le ministère subit (je ne l'ignore pas) une épreuve assez forte. Un reste d'esprit de parti réclame le sacrifice d'un certain nombre de membres du parti contraire. On ne se contente pas de la réorganisation du conseil-d'état. Le *Constitutionnel* voudrait voir bouleverser toutes les préfectures.

Peut-être la vieille révolution réussira-t-elle à opérer quelques destitutions encore, mais sans profit pour elle-même et son parti. Les destitutions sont assez indifférentes à la France nouvelle, comme l'a prouvé le *Globe*, qui, par un reste d'indulgence pour les faiblesses du *Constitutionnel*, ne s'oppose pas au renversement des hommes, et le permet sans l'approuver. M. Guizot s'est très-habilement expliqué, à ce sujet, quand il a dit que, dans le mouvement du mécanisme représentatif, l'équité exigeait que les affections particulières du souverain fussent l'objet d'une attention spéciale. Les destitutions demandées par le *Constitutionnel*, le *Globe* les réduit à un très-petit nombre : on sent qu'il s'agit là moins des principes que des personnes. Quoi qu'il en soit, ce sera pour le ministère une alternative de crises. Une fois le premier obstacle vaincu, les oscillations deviendront plus lentes chaque jour. Si quelque membre du cabinet s'opposait trop

fortement aux futures exigences, si l'entêtement s'en mêlait, ainsi qu'il arrive fréquemment dans un premier mouvement, il serait très-possible que le ministre imprudent fût forcé de se retirer devant les chambres. Mais la fureur prétendue de ces chambres, vaine prophétie de la *Gazette*, n'est que déclamation et radotage. L'étoffe manque à la fureur, et j'ai prouvé, dans le précédent chapitre, que ces cris d'alarme n'alarment personne, pas même ceux qui les poussent. Les propriétaires de la *Gazette* crient bien haut à la révolution; mais craignent-ils pour eux-mêmes; croient-ils leurs propriétés en danger? Mollement endormis sur leur édredon, ils laissent ces redoutables colonnes aller troubler au fond de la province le repos de quelque honnête fonctionnaire, et faire trembler quelque gentilhomme campagnard.

Le mouvement du ministère l'emportera, tôt ou tard, vers la France nouvelle: telle sera la grave, la véritable modification qu'il se trouvera forcé de subir. M. de Villèle a usé le parti royaliste: et pour être juste envers lui, il y a bien moins de la faute de cet homme d'Etat que le vulgaire ne pense. C'est le parti royaliste qui s'est usé lui-même sous M. de Villèle. Après une telle épreuve, quel ministère voudrait encore en faire son ancre de salut? Le ministère actuel sait comment a réussi la velléité qu'il a eue de s'adjoindre M. de Labourdonnaye. Le parti révolutionnaire est tout aussi usé. Essayez un peu de gouverner selon les principes de M. Benjamin Constant: vous verrez se soulever une opposition, non superficielle,

mais intime, mais émanant du fond même du pays. Tout ministère qui adopterait M. Benjamin Constant au nombre de ses membres, modifierait singulièrement ses doctrines, ou il irait échouer contre la masse tout entière des intérêts territoriaux. Pour tous les partis, et dans tous les sens, le temps des expériences systématiques est passé : la patrie ne se soumet plus aux empiriques. Elle ne souffre plus qu'on l'agite trop violemment de manière ou d'autre. Quand des convulsions longues et terribles ont agité la nature et les empires, le besoin du repos se fait sentir. Combien notre gouvernement représentatif n'a-t-il pas été fatigué, déchiré depuis dix années par les tiraillemens des partis? Si Bonaparte a opposé une digue tardive à ce déluge de sang et d'extravagances dont la France était inondée, il est temps aussi que le bon sens public arrête ce flux de paroles qui nous accable : ce moment de la raison est enfin venu.

Quelque chose est encore plus usé que les partis : c'est le ministérialisme, comme système. Notre lassitude (que l'on n'aille pas s'y méprendre) n'est point ce marasme politique, cette complète indifférence, qui s'emparèrent du parti révolutionnaire aux premiers jours de l'empire, et du parti royaliste sous M. de Villèle. C'est un dégoût, non réfléchi, il est vrai, mais instinctif, de tous ces beaux parleurs qui dans les deux armées ont prodigué si libéralement les promesses, les terreurs et les menaces, et qu'on a vus tour-à-tour essayer de museler la foule et vouloir lui lâcher la bride. Moment favorable à l'expression de la

vérité, que les hommes de bon sens pourront proclamer enfin avec l'espérance d'être entendus.

Le ministérialisme c'est le dévouement à l'administration, parce qu'elle est administration. C'est le respect sans bornes pour M. le maire et M. le préfet; c'est l'adoration de son Excellence. Pour m'expliquer plus philosophiquement, c'est l'idée de la liberté individuelle sacrifiée à celle de la sûreté publique: c'est le bien-être, effarouché du bien-agir : Sybaris renfermant ses travaux et ses délices dans le cercle d'une honnête et paisible médiocrité : enfin un épicuréisme pusillanime, se complaisant dans une combinaison et des arrangemens qui le compromettent peu et qui lui suffisent. Or nous assistons aux funérailles de ce ministérialisme qui, organisé sous Napoléon et protégé alors par l'égide militaire, s'est révélé constamment et d'une manière diverse, à travers toutes les agitations de tous les ministères qui ont suivi la restauration. Sans doute une forte armée ministérielle voudrait bien le perpétuer. La race des ventrus abonde. Que de gens d'ailleurs n'ont fait de l'opposition que pour en remporter les dépouilles opimes! Ils espéraient tuer le veau gras et le dépecer tranche par tranche : gourmets politiques que les ministères trouveront toujours dans les rangs de leurs amis, de leurs ennemis, et surtout à leurs tables. Mais on ne peut plus s'y appuyer, s'y accouder comme sous M. de Cazes; on ne peut plus y reposer sa paresse sur l'édredon commode que M. de Villèle avait préparé. Les coudées ne sont plus franches. La France nouvelle a eu le temps de grandir et

la France administrative voit pâlir sa splendeur; naguère ce n'étaient que roses pour les gens du ministère; les épines commencent à se montrer. M. de Cazes n'avait pas songé comme Bonaparte à former une pépinière de jeunes auditeurs. Sans doute la congrégation a fourni à M. de Villèle quelqnes jeunes gens qui ne demandaient pas mieux que de se transformer en vieillards rusés. Mais sous les ordres de MM. Royer-Collard et Lamennais s'avancent deux corps d'armée, jeunes, organisés par eux, et dont les doctrines régénérées et vigoureuses leur promettent le pouvoir dans peu d'années. Il faudra bien que le gouvernement pactise avec eux. Le temps des disciples de M. Royer-Collard est déjà venu : plus mûrs, moins étroits, ils ont dû devancer les élèves de M. de Lamennais qui, s'ils se développent, comme tout porte à le croire, auront aussi leur temps. Qu'ils rejettent seulement les préjugés étroits, sans abjurer leur doctrine fondamentale; la vigueur leur viendra, et de politesse en politesse la jeunesse doctrinaire sera forcée de faire attention à eux et de bien les recevoir.

Il est pour les ministres (je le sais) un moyen de s'affranchir de toute domination, et de ne conclure de pacte avec personne. C'est d'avoir une doctrine suprême, de posséder l'entente du pays et celle de l'étranger, de se former à soi-même une théorie de l'avenir, une connaissance expérimentale du présent, systématique du passé. Nos ministères ne se sont jusqu'ici occupés que du présent; les uns le faisant régner sans partage, les autres essayant d'y introduire par

violence les idées d'autrefois, quelques-uns laissant à peine entrevoir une faible échappée de vue, conduisant à l'avenir. Mais il faut ici connaître du passé les principes, du présent les intérêts, de l'avenir les espérances. Il s'agit de comprendre le genre humain lui-même à l'époque où nous sommes, l'Europe avec une spécialité plus approfondie, la nation dont on dirige les destinées, avec une rigueur et une exactitude extrême d'aperçus. Je ne suis pas de ceux qui pensent qu'un gouvernement est là pour ne rien faire. Appelé à gouverner les hommes, ne vous bornez pas à faire exécuter les lois, à pourvoir à la sûreté publique. Vous avez une mission plus haute encore à remplir. Dirigez les esprits vers l'avenir, sans jamais blesser les droits de la liberté humaine, sans exercer de monopole en fait de religion, de philosophie et d'instruction publique. Préparez cet avenir par le discernement des hommes et des choses, en propageant, en fixant, en développant, en encourageant les lumières véritables. N'écoutez pas ceux qui affirment que toute doctrine est indifférente. C'est niaiserie ou imposture: niaiserie si l'on entend par là que les opinions n'ont aucune portée; imposture si, en encourageant cette fatale mollesse des gouvernemens, on se réserve la corruption spéciale de l'esprit public. Oui, le gouvernement, comme la religion, doit influencer les intelligences, mais sans monopole, je le répète, mais par l'ascendant des lumières, mais sans contrainte.

Un grand ministre est ce qu'il y a au monde de plus rare. Il y a foule de ministres instruits ou seulement

habiles. Nous avons possédé un grand orateur, M. de Serres; il était, en outre, homme de bien. S'il eût été élevé dans les affaires et pour elles, il eût pu devenir grand ministre. Un goût trop prononcé pour la solitude l'isolait du monde : il avait force, mouvement, étendue; l'électricité, la sympathie, le don de se communiquer lui manquaient peut-être. Non que l'art de causer suffise à celui qui gouverne. Le plus habile homme de France, celui qui cause le mieux, M. de Talleyrand, n'a jamais eu d'action sur les esprits. Il faut que le ministre agisse par la parole et prolonge sa pensée par l'action : c'est le plus rare et le plus signalé de tous les talens. Ce n'est plus ici le génie de l'école, de la tribune, du salon; le talent qui fait professeurs, orateurs, diplomates, ne suffit pas : il faut un caractère plus universel, c'est l'esprit même qui anime le monde, incorporé, incarné pour ainsi dire, dans telle individualité puissante.

A défaut de cet ascendant suprême, qui se manifestera, Dieu sait quand, dans quelque ministère à venir, nous voyons le cabinet actuel se laisser un peu plus entraîner par le mouvement de la France nouvelle. Je ne fais pas grand cas des déclarations du *Messager des Chambres*. Cette éloquence de la gastronomie, cette faconde qui nous invite à faire bonne chère à dix lieues à la ronde, ressemble à la rhétorique de Messer Gaster; c'est du ventriloquisme politique. Ces écrivains ont beau faire les capables et s'étendre sur les destinées de la France nouvelle : la nouvelle France ne se trouve guère dans leurs colonnes. C'est encore ici la France

ministérielle. Vous la voyez toute riante et toute joviale, s'asseoir à la table du festin et revêtue de ses plus beaux atours, sabler le vin de Champagne en l'honneur de l'objet nouveau de ses amours volages. Ajoutez à cela je ne sais quelle saveur de vaudeville, d'opéra et de café qui enlève à cette prétendue représentante de la France nouvelle une grande partie de l'originalité qu'elle s'attribue. Jeune encore, mais rompue à tous les manèges, et maintes fois métamorphosée, un dernier caprice s'est emparé d'elle; et, fardant ses joues, ouvrant ses bras à l'administration, elle s'est écriée : « Voyez ! je suis belle et jeune ! admirez et adoptez-moi ! »

Si je voulais découvrir dans le ministère l'élément qui représente la France nouvelle, ou qui du moins marche dans la même direction, le *Messager* ne me l'offrirait pas, quelle que soit d'ailleurs l'élégance de ses manières et l'air de bonhomie avec lequel il conduit la walse ministérielle. Le plus grand pas que le ministère eût fait en arrière, ce sont les ordonnances rendues au sujet des affaires du clergé. Plus tard j'en développerai le véritable caractère; quoique, selon moi, tout (sous le rapport de l'intention du moins) n'y soit pas blâmable, la part du blâme y est très-forte. L'Université ministérielle a-t-elle gagné quelque chose? Non : en vain quelques personnes espéraient passer un long bail avec l'ennui. C'est à la France doctrinaire que le prix a été adjugé : que l'on fasse attention à ce résultat.

Le clergé marchait, je n'en doute pas, à l'envahis-

sement de l'instruction publique, vers lequel il s'avançait par une voie un peu détournée. C'était de sa part une faute. Il croyait posséder beaucoup, et n'avait rien. Sans l'avouer, c'était au monopole qu'il tendait : vieille folie qui lui a été souvent fatale, et qui maintenant l'est d'autant plus qu'il y a impossibilité réelle. Ajoutons que le clergé se trouve fort en arrière de la hauteur des connaissances actuelles : non des lumières sophistiques et fausses, mais bien des connaissances positives et indispensables. La tâche qu'il s'imposait était donc singulièrement au-dessus de sa portée. Tôt ou tard elle l'eût engagé dans une lutte avec le monde savant : lutte que le clergé dans sa constitution actuelle, eût été incapable de soutenir, et qui aurait éclaté dans un moment d'autant plus fâcheux, que la science a maintenant, à certains égards, bonne envie de s'entendre avec la religion. M. Cousin commence un traité d'alliance. M. Guizot cesse d'être amer. M. Villemain, tout en se rattachant davantage aux antécédens d'une doctrine parlementaire, quant à la nécessité d'une église locale et nationale, se montre cependant fidèle à toutes les lois de la politesse. Restent dans les rangs hostiles quelques géomètres et un célèbre médecin, qui n'effraient plus personne. Peut-être sous le point de vue que je viens d'indiquer, les ordonnances n'ont-elles pas fait beaucoup de mal : il est même probable qu'elles ont empêché un grand mal d'éclater.

Cependant cette affaire est en elle-même assez sérieuse. Il semble que l'on ait l'intention de régler le

pouvoir des évêques, de soumettre à une espèce de sanction temporelle leur conduite épiscopale. On s'appuie sur le texte des lois, et par conséquent on est dans le régime légal. Mais peut-être cette interprétation n'est-elle pas absolument conforme à la stricte équité ni à l'esprit de la Charte. Les hommes qui ont conseillé cette mesure, et dont les intentions me semblent pures, dont la bonne foi me semble indubitable, ont peut-être laissé fermenter dans leur ame, à leur propre insu, quelque vieux levain de jansénisme, de doctrine empruntée aux parlemens. Si l'on prétendait les excuser en disant que leur but était de s'assurer une majorité, prise parmi les sectateurs d'une doctrine réactionnaire, je n'admettrais pas cette excuse : des gens d'honneur ne conseillent point une injustice pour obtenir de tels résultats. Je laisse donc cet argument à la *Gazette de France*.

Quoi qu'il en soit, c'était évidemment à l'Université, c'est-à-dire à l'administration, que devaient revenir tous les avantages de l'ordonnance. On ne saurait trop le répéter, l'université c'est l'administration elle-même ; c'est le buralisme couvert d'un voile imposant. Cependant l'Université a échoué ; l'Ecole Normale seule profitera de ces fameuses ordonnances.

M. le ministre de l'instruction publique, que ses antécédens ont distingué dans la magistrature, m'est personnellement inconnu, et sa personne n'entre pour rien dans la discussion présente. Nous n'avons pas pu jusqu'ici apprécier en lui le savant, bien que son instruction puisse être réellement aussi solide qu'étendue.

Nouveau-venu à la tribune, il n'y a pas encore développé toute sa puissance. La doctrine qui lui sert de point de départ n'a rien, ce me semble, de favorable à la France nouvelle. Ses ennemis l'appellent le transfuge de la Congrégation, reproche probablement injuste. Le plus jeune des ministres était peut-être celui d'entre eux qui avait le moins de penchant pour la nouveauté; les circonstances l'ont le premier jeté en avant. M. de Vatisménil se trouve être la patrie mouvante du ministère. C'est que les événemens l'ont mis en contact plus direct avec la France nouvelle.

Par le même motif, ce ministre est celui qui soutiendra le choc le plus violent des deux partis. La révolution, qui s'abstient aujourd'hui de l'attaquer, élèvera la voix contre lui quand elle verra qu'il n'est point question d'introduire les doctrines et l'enseignement du docteur Broussais dans l'université. Déjà, aux yeux de bien des gens, M. Cousin n'est plus qu'un obscurantiste. Pour n'être plus bon à rien, il suffit de ne pas reconnaître ce commode système, d'après lequel on possède une pensée digestive, germant dans l'estomac, une seconde pensée qui arrive de la cervelle, une troisième qui naît de la contraction des muscles, de l'irritation des nerfs, de l'impression des sens; il suffit de ne pas adorer la brute, de ne pas régler sa pensée sur la seule circulation du sang. Un jour viendra où M. de Vatisménil aura son tour. Mais il pourra se consoler. La France ne sera plus alors entre les mains des matérialistes.

C'est la *Gazette* qui s'acharne aujourd'hui contre ce

ministre. Il faut voir de quelle colère un peu factice elle s'anime pour l'accabler; sa voix, tantôt grondante et tantôt aiguë, ses gestes menaçans, ses convulsions furieuses offrent un spectacle assez curieux. Il est vrai qu'elle s'abstient des grossières invectives que l'on n'épargnait point à M. de Villèle, et que les nouveaux ministres ne se voient pas couvrir de boue comme leurs prédécesseurs immédiats. C'est que le désappointement personnel de quelques hommes faisait partie constitutive et importante de la haine dont M. de Villèle était l'objet. Une grande divinité offensée ne se couchait pas sans avoir embrasé l'horizon d'un sanglant nuage, indice de l'orage du lendemain. Nos ministres n'ont pas attiré sur leurs têtes des colères aussi redoutables. Les violences de la *Gazette* sont outrées dans leur expression. La *Quotidienne* a voué moins de haine aux auteurs des ordonnances, qu'aux ordonnances en elles-mêmes. Preuves du bon sens intime de ces deux feuilles qui éclate en dépit d'elles, et se fait jour à travers leurs violences. D'ailleurs, monseigneur l'évêque de Beauvais se trouve frappé d'un coup plus terrible et plus direct que ses autres collègues : il a été leur paratonnerre. Mais ce n'est pas l'existence d'un ministre des cultes qui est d'aucune importance pour la France nouvelle. Doctrinaire ou ultramontaine, comme elle s'appuie sur la liberté même des cultes, elle n'entend pas grand'chose à la nécessité de ce ministère.

Quoi qu'il en soit, l'expirante colère des vieux partis poursuit en vain M. de Vatisménil; il a fait,

en se jetant dans les bras de la France nouvelle, un calcul d'avenir dont il n'a pas conçu lui-même toute l'étendue. Celui qui fait exécuter les ordonnances, est le même homme qui autorise le collège de Juilly; et le *Globe*, se chargeant d'exprimer les pensées de la France ultramontaine, lui adressa ses remerciemens. Si jamais le parti ultramontain gagne la science et la vigueur de la pensée, il témoignera au *Globe* toute sa gratitude.

Ainsi engagé dans une voie d'avenir, le ministre ne pourra plus reculer. Mais tout s'enchaîne en matière de gouvernement. Nul ne parvient à y faire bande à part. Il est impossible que deux ministres, appartenant à la même administration, marchent dans des directions opposés. Le ministère de l'intérieur exerce une grande action sur l'esprit de la France. Il remue la masse tout entière de la librairie et des arts, influe de mille manières sur les sciences et les lettres : du moins on croit en général à son influence. Les préfets peuvent enfin introduire quelque vie dans l'administration des provinces, et par contraste avec les vieilles colères des partis, colères déjà paralysées. Il faut observer toutes ces particularités d'un œil attentif.

Par la portée de son esprit, par la grace fleurie de son éloquence, par l'agrément et la prudence des formes oratoires, par le bon sens et la raison qu'il porte à la tribune, M. de Martignac a beaucoup d'analogie avec M. le comte Pasquier : il ressemble surtout à ce dernier, par l'adresse et le mouvement évasif de la pensée. C'est encore M. de Villèle, pour le

caractère de la parole; mais M. de Martignac n'a point la sécheresse de cet orateur, ni son aridité de détail et de calcul. M. de Martignac n'aborde pas les masses à la tribune : il les tourne ou les esquive. Mais on ne peut lui refuser une haute, une rare capacité.

On essaya d'abord de mettre en œuvre pour déraciner M. de Martignac toute cette violence de haine qui avait perdu l'administration de M. de Villèle. Il a tenu plus ferme que M. de Chabrol, probablement parce qu'il n'avait pas été ministre sous la précédente administration. Son talent personnel y a aussi contribué pour quelque chose. Cependant ce talent remarquable n'a pas encore frappé les grands coups : il lui a manqué jusqu'à présent le tranchant du glaive. Il s'est tenu en position avec grace. Il a salué de l'épée son adversaire, l'indignation, la brusquerie même de la franchise lui ont servi à la tribune pour repousser avec avantage des accusations déclamatoires. Mais on ne l'a pas encore vu porter d'attaques vigoureuses : et l'on sait que les grands coups d'épée ont leur charme, même dans les romans du chevalier de la Calprenède.

Le choc que soutiendront les ministres, quant aux destitutions proposées, tombera principalement sur M. de Martignac. Tout dépend de la franchise de son langage. Dans ces questions personnelles et *ad hominem*, il n'y a qu'une réponse également *ad hominem*, qui puisse servir. — « Nous demandons des destitutions ! » — « Mais pourquoi? Mais en faveur de qui? » Dans un pays qui proclame la liberté des opinions, on ne s'avise pas de destituer pour opinions. La France nou-

velle (nous l'avons déjà dit) est , dans cette question, plus désintéressée que l'on ne pense. Elle voudrait voir en M. de Martignac lui-même le principe créateur, l'ame qui doit régénérer toutes ses préfectures. Elle croit inutile de commencer cette régénération par le bas. M. de Martignac a tout le talent nécessaire pour répondre et satisfaire aux exigeans de l'époque. Il faut seulement qu'il déploye une volonté.

L'établissement d'un ministère des cultes semble contredire l'article de la Charte qui en proclame l'indépendance. Cependant cette Charte reconnaît une religion de l'Etat : c'est-à-dire que sans évincer tacitement les autres croyances , sans les éliminer des fonctions publiques, sans constituer un privilège exclusif en faveur du catholicisme , sans le protéger à main armée , elle admet et consacre ses droits et son indépendance pleine et entière. Sous ce rapport , nous sommes bien loin encore de l'accomplissement de la Charte. C'est un problème difficile , qu'un avenir assez peu éloigné peut-être se chargera de résoudre, et dont la maturité n'est pas encore arrivée. Jusqu'à ce moment il est difficile de se passer d'un ministère des cultes ; et c'est un bienfait du roi d'avoir choisi un évêque pour ces hautes fonctions. Il y a là une intention de bienveillance évidente en faveur de l'Eglise catholique. La nomination de M. Cuvier, pour veiller aux intérêts des communions protestantes, qui voient dans le prince le chef de leur Eglise , a dû les satisfaire ; elles ne pouvaient désirer mieux.

Le ministre des cultes actuel, prélat doué comme son prédécesseur d'une haute éloquence, s'est trouvé comme lui dans une position très-difficile. M. Fraissynous avait défendu les Jésuites à la tribune. Le nouveau ministre a fait de même. Comme M. Fraissynous, il a pressenti leur chute. Il a dû, plus que lui, contribuer à les sacrifier. Ce n'est pas ici le moment de soulever de nouveau une question sur laquelle je me suis déjà clairement prononcé. Je crois à la force de l'institution des Jésuites en elle-même, non à la puissance des Jésuites comme Jésuites. Ils n'ont aucune racine dans l'avenir, à moins qu'ils ne se renouvellent totalement.

Il y a infiniment de bien, infiniment de mal à dire et à penser d'eux. S'ils furent intrigans, leur position fausse vis-à-vis des gouvernemens de la réforme et de la monarchie absolue explique ce tort sans l'excuser. Malheureusement (et c'est là leur faute la plus grave), ils ont accepté cette position fausse avec peu de prudence, et un grand entraînement d'ambition. Le régime légal tel qu'il existe ne leur est favorable en aucun pays; ils s'accommoderaient beaucoup plus du régime de la liberté bien entendue; mais il leur est trop souvent arrivé de laisser la liberté pour rechercher la faveur.

La conduite de monseigneur de Beauvais, quant aux ordonnances, a dû être traitée d'apostasie par le gros du parti religieux dans son premier moment de courroux. Si ces ordonnances ne contenaient point sa pensée intime et personnelle, il y aurait faiblesse de

sa part ; faiblesse dont le tort appartient également à ses confrères dissidens : leur résistance n'a pas soutenu le choc d'une volonté forte. Leur *non possumus* a plié devant le *volumus* fermement prononcé. Le clergé français trouve une excuse dans ses antécédens. La marotte d'une Eglise nationale date de loin en France. On s'est accoutumé de bonne heure à y regarder le Pape comme souverain étranger, au lieu d'y voir le représentant de l'unité dans le christianisme. Jamais on n'est parvenu à combiner heureusement les deux doctrines ; et si le grand Bossuet a semblé résoudre le problème, son génie même n'est venu à bout de ce tour de force que par un véritable escamotage.

Qui pourrait cependant refuser son tribut d'admiration aux vertueux prélats, aux hommes éminens et éclairés qui ont illustré l'Eglise de France ? Nos évêques actuels sont un peu plus ultramontains qu'autrefois ; mais ils sont avant tout dévoués à la couronne. Comme citoyens, on ne peut que les louer. Mais ce dévouement est absolument indépendant de leurs fonctions épiscopales. Long-temps battus de cruels orages, ils ont enfin trouvé le repos commode et le loisir plein de charmes. Mais leur en fera-t-on un crime ? Et les railleries contre ceux qu'on appelle de *prétendus martyrs* émaneront-elles de ces persécuteurs qui établirent la constitution civile du clergé, déportèrent les prêtres et les envoyèrent à l'échafaud ? Certes le clergé sait mourir pour la foi : dix années de douleurs l'ont prouvé. Sait-il également souffrir pour sa conviction personnelle ? Je ne l'assu-

rerai pas. Mais on peut demander aux écrivains du *Constitutionnel* si jamais une conviction quelconque leur a porté le plus léger dommage et causé le moindre degré de martyre?

La position du clergé vis-à-vis de l'Etat est toute fausse, tout embarrassée, tout embarrassante. La Charte lui assigne un budget : c'est son droit. Mais un vote annuel fixe la quotité de ce budget : pourquoi? Les affaires ecclésiastiques sont devenues en grande partie affaires temporelles par les concordats même, traités conclus entre les papes et les rois sous la monarchie absolue. Au roi appartient la proposition des évêques à nommer. Le pape ne peut sortir, pour leur nomination, de ce cercle tracé par la volonté royale. C'est cette dernière qui confirme et sanctionne les nominations des évêques dans une certaine sphère de discipline ecclésiastique : elle agrée les préposés aux petits séminaires. D'une autre part les prétentions du clergé envahissent l'exclusive direction de l'instruction publique. Que de précautions à prendre, de préjugés à affaiblir progressivement, jusqu'à ce que les affaires se combinent dans le sens de l'existence nouvelle à laquelle les peuples sont appelés. Sous tous ces rapports, le ministre des cultes est essentiellement destiné à préparer l'avenir.

Ce soin de l'avenir l'appelle à des travaux d'une nature bien plus élevée. Ces temps ne sont plus où la foi seule composait la science. Il y a cependant sophisme et fausseté dès que vous séparez l'une de l'autre : et la foi et la science y périssent. Point de science

réelle qui ne repose sur quelque point central de foi divine. La créature qu'est-elle sans le Créateur ? Qu'est-ce que l'homme de la mort, s'il n'aboutit à l'homme de l'éternité ? Remontez aux principes même. En physique, la foi se trouve au fond de toutes les investigations. Il nous faut choisir entre l'absurde et la merveille, entre l'impossible et le mystère, entre le mécanisme et la vie, entre la poussière stérile des atomes et la réalité de l'organisme. Dans les mathématiques, abandonnez-vous la sphère d'une abstraction purement humaine, vous aboutissez à une géométrie toute divine. Peut-on méconnaître la loi des nombres, sur laquelle s'élève la sublime architecture de cet univers? Qui peut y voir une loi de mort et non une loi de vie ?

D'un autre côté, la foi aveugle, en tombant dans la superstition, devient vétilleuse, mesquine, chétive, étrangère à la sagesse, à la charité, ou elle embrasse une lettre morte et enfante le pharisaïsme. L'histoire du clergé nous montre une multitude d'exemples de ce double danger. Que le ministre des cultes vivifie le clergé, en lui donnant une instruction forte, haute et nouvelle ; ce sera lui assurer une action puissante et étendue sur l'avenir de l'humanité.

Le ministère des affaires étrangères se trouve également en face de l'avenir, quant aux intérêts de son département. Le *statu quo* s'écroule ; le géant qui l'avait soutenu jusqu'à cette heure se voit accablé des ruines de son ouvrage. L'Autriche et l'Angleterre y avaient le plus grand intérêt. L'empereur Nicolas n'y

trouvait pas son compte. De tout côté se dérange et se déplace autour de nous le vieil équilibre des puissances européennes. La France a été forcée de se renfermer dans ses limites naturelles ; mais la Russie et l'Angleterre, par leur position isolée, se sont accrues au-delà de toute proportion. Ni l'une ni l'autre ne se trouve placée au centre d'une agglomération de principautés indépendantes; mais de grands avantages de situation compensent bien cet inconvénient. La Russie n'a personne à ménager, ni sur ses côtés, ni derrière elle. L'Océan, lien universel des nations du globe, reconnaît la Grande-Bretagne pour suprême dominatrice. C'est à la France seule que, par sa position, est réservé l'honneur de maintenir la balance. Elle n'est pas, comme l'Allemagne, observée par un ennemi qui se prolonge sur son flanc, la Russie. D'elle et de sa politique dépendent l'indépendance du territoire germanique, vrai centre européen. C'est encore elle seule qui sur la mer peut revendiquer les droits maritimes des autres puissances envahis par l'Angleterre. D'une part, elle est donc ou peut devenir la modératrice de la Russie ; d'une autre, celle de la Grande-Bretagne. Magnifique rôle assigné à sa prudence, à sa sagacité, à son indépendance.

Mais dans la nouvelle combinaison des destinées humaines, il n'est pas seulement question de retrouver un nouveau système d'équilibre. C'est toujours, plus ou moins, une combinaison fortuite, une affaire de mécanisme. Il s'agit bien plutôt d'opérer la liaison entre toutes les parties du monde. Créée par le com-

merce et les spéculations industrielles, cette liaison entre dans les intérêts les plus vastes et les mieux entendus de la religion, de la science, de l'humanité. C'est une question dont la solution appartient tout entière à notre avenir. Déjà, depuis le traité de pacification de la Grèce, l'attention publique s'est un peu détachée des affaires de l'intérieur; ce que je regarde comme un grand avantage. Par ce seul mouvement, qui a déplacé le but de l'attention et de l'inquiétude universelles, les partis ont vieilli tout à coup. Au lieu de tourner sans cesse dans le cercle de ses propres misères, et d'y fatiguer ses regards, on a reporté son observation sur les misères du monde. Enfin, l'on a su que les intérêts de l'humanité ne reposaient pas exclusivement sur les débats des Chambres; on s'est aperçu que la marine, l'armée, la diplomatie, devaient y être comptées pour quelque chose : on verra donc s'agrandir de jour en jour l'horizon de la pensée publique.

M. le baron de Damas a commencé ce mouvement. Honneur lui soit rendu! La franchise militaire de son noble caractère, sa probité, son désintéressement dans toutes les questions qui s'offraient à son examen, ont frayé la voie à son successeur. M. de Laferronnays est entré au cabinet; un air d'indépendance a respiré autour de lui. Ses communications avec les Chambres ont été franches et généreuses. Une grande clarté d'exposition, je dirais même un mouvement d'ame et de vie, ont signalé ses discours. Mais le ministère des affaires étrangères est celui qui exige le plus

de patience. L'avenir veut qu'on l'attende : il serait impossible, quant à nos relations extérieures, d'obtenir des résultats actuels. Nul cabinet n'est isolé. Ses mouvemens, comme ceux d'une armée, dépendent des mouvemens de l'armée ennemie, combinés avec ceux des armées alliées.

Les ministres de la guerre et de la marine sont chargés de spécialités également élevées, mais dont le but est plus direct et plus déterminé que celui vers lequel se dirigent les autres ministères. Les finances forment un département plus spécial encore : et c'est pour cette raison même qu'un président du conseil, ministre des finances, se trouve plutôt dans une position fausse qu'avantageuse. M. de Villèle a plus d'une fois, si l'on doit en croire le bruit public, éprouvé la vérité de ce que j'avance. En tout autre pays, et dans des circonstances différentes, le département de la justice n'offrirait pas un caractère moins fixe et moins déterminé. Mais la France vit encore dans les souvenirs de l'ancien régime parlementaire : et ce sont ces souvenirs qui, dans les affaires de la censure et du clergé, ont favorisé pour un temps les passions de la nation, passions émanées à la fois de l'ancien régime, de la révolution, de l'empire, et du ministérialisme actuel. Mais il ne faut pas croire que la vieille doctrine empruntée aux parlemens se trouve resserrée dans la sphère de la religion et de la censure imposée aux écrits. La même cour royale qui vient de condamner M. de Lamennais, et d'innocenter le *Courrier* et le *Constitutionnel*, pourrait bien se

permettre de réprimer telle ou telle opinion que le public de la révolution paraît favoriser. Elle pourrait un jour prétendre s'immiscer dans la partie contentieuse des élections d'une manière plus intime et plus spéciale que ne le désirent les partis. Aux yeux de la France nouvelle, l'ancien régime des parlemens, malgré tous ses défauts, est respectable sans doute; mais elle est loin de désirer que toutes ses maximes soient mises en œuvre. Or M. Portalis, homme pieux, homme instruit, homme monarchique, dont personne ne révoqua jamais en doute les excellens principes, semble pourtant animé jusqu'à certain point de l'esprit parlementaire d'ancien régime, marié à l'esprit administratif des temps modernes. Quand les événemens signaleront la marche de l'avenir, se dirigera-t-il dans le sens de cet avenir? Nous ne pouvons l'affirmer.

M. Hyde de Neuville est celui de tous les ministres qui a embrassé avec la vivacité la plus chevaleresque la cause du présent. Lié d'opposition avec M. de Châteaubriand, jamais il ne s'est montré amer comme ce dernier. C'est un homme de bien dont la probité a de profondes racines. Ceux même qui, peut-être, dans le calme et la réflexion du cabinet, seraient tentés de trouver son action un peu trop bouillante, sa volonté un peu désordonnée, ne peuvent lui refuser leurs hommages. Non-seulement le bien l'échauffe, mais il l'embrase, il l'entraîne quelquefois à des résultats que lui-même était loin de prévoir. Il restera de son administration des choses utiles, des pensées généreuses. La manière dont il s'est toujours exprimé sur le compte

de son prédécesseur honore infiniment son caractère. Il pense, il sent de concert avec la France d'autrefois, avec la France d'aujourd'hui. Mais connaît-il le moment présent, l'a-t-il pénétré, approfondi? Je l'ignore.

Tout dépend de la divergence ou de la parité des opinions dans le sein du ministère, sur les questions de l'avenir. Il est évident que, par la nature de ses fonctions, M. de Vatisménil est, à cet égard, le plus avancé. L'Ecole Normale et ses doctrines ont prise non-seulement sur les hommes et les choses de la science, mais sur les choses de la vie réelle. Ce n'est plus seulement une affaire d'école, c'est la direction politique de MM. de Barante et de Broglie. Rien n'est isolé dans le monde, et compter sur cet isolement ce serait embrasser une grave et dangereuse erreur.

Peut-être sous ce point de vue le conseil renferme-t-il des germes de division dont il n'est pas difficile d'opérer la fusion. Aucun des membres du cabinet n'a jusqu'ici fait choix de ces opinions tranchantes qui fixent à jamais un homme. Si, dans l'intérieur du conseil, les idées de la France nouvelle deviennent prépondérantes, il est possible qu'il se forme au dehors une capacité, avec laquelle la partie dominante du cabinet se croie peut-être forcée de marcher pour acquérir de la puissance dans l'avenir. Ceci n'est sans doute qu'une hypothèse, calculée d'après la nature des hommes et la tournure probable des événemens : mais cette donnée n'est pas une prophétie. Je n'envahis point le domaine de l'abbé de Pradt.

Que le conseil se divise en deux parts; que quelques-uns de ses membres s'occupent de l'avenir ; que quelques-autres, s'occupant du présent seul, restent en arrière; ou bien que le ministère, ralliant ses membres, les conduise vers une politique commune : toujours est-il vrai que, dans un temps donné, le cabinet des ministres ne peut rester sans unité, sans président. Si la composition du ministère subsiste, cette présidence ne peut appartenir qu'à l'un ou l'autre de deux grands personnages. Tant que l'on croira que la direction des affaires émane surtout de la partie administrative du gouvernement, dans son contact avec la Chambre des députés, ce sera le ministre de l'intérieur qui deviendra l'ame dirigeante. Si l'on pense à la dignité et à la force morale de l'ensemble national, si l'on s'occupe du rôle que le pays est appelé à jouer dans le mouvement des affaires européennes, rôle dont l'importance ne cessera pas de s'agrandir, le premier rang se trouvera réservé au ministre des affaires étrangères. En Angleterre, dans l'ancienne France, on n'eût jamais balancé. Mais il y a encore parmi nous des habitudes administratives profondément enracinées, qui absorbent et enlacent les intérêts locaux à tel point, que le ministre de l'intérieur continuera encore de l'emporter dans les habitudes sociales.

CHAPITRE III.

Des élections, et du système électoral en France.

Dès qu'on approfondit l'état social de la France, dès que l'on touche à ses racines, à sa souche même, on connaît de quelle nature était cette révolution qui s'est complue à mettre au néant la cité et l'existence civile.

Il y avait, sous l'ancien régime, décadence; les organisations les plus contraires s'entre-choquaient; et un régime détestable de monarchie absolue, planant sur le tout, neutralisait ces élémens de discorde. Le génie de Louis XIV avait disparu; le régime des intendances survivait seul. Cependant, sous ces formes décrépites, il y avait des étincelles de vie, des restes d'esprit local qui se faisaient encore jour. On a fort bien démontré quelle singulière fantasmagorie offraient ces institutions de la vieille France, décorations vaines d'un régime caduc : mais ces vues n'ont pas été dénuées d'exagération : c'est ce qui arrive toujours quand on présente une observation isolée, et qu'on la détache de la vérité absolue et complète. J'oserais adresser ce reproche à l'un de nos plus ingénieux publicistes, M. de Barante, qui, dans son livre de *l'Aristocratie et les Communes*, a signalé l'état actuel des choses, et toute la difficulté de la question.

Si l'ancienne France avait possédé des institutions politiques passables ; si les Etats-Généraux avaient eu cette valeur historique qui leur a toujours manqué ; si l'établissement des parlemens avait pu en tenir lieu, ce qui n'est jamais arrivé : quelques principes bons, utiles et solides, vivant au sein des institutions locales, les eussent soutenues, toutes usées, toutes flétries qu'elles fussent par le laps des ans, par le régime funeste des ordonnances et des intendances. La révolution, dans sa hautaine et sophistique ignorance, a mieux aimé couper l'arbre par la racine que de l'émonder. Un grand royaume a donc agi comme il est à peine permis à une simple cité de se conduire. Il a bouleversé son régime intérieur au profit de la démocratie, comme Athènes autrefois, comme Florence que dévorèrent les factions. Ce n'est plus que poussière : plus de cohésion. L'élément de la cité manque en France : comment le recréer? Cette question se reproduira, et je tâcherai de la résoudre à propos de la loi municipale.

Dans les élections comme dans les localités du jour, ce qui nous frappe surtout c'est le défaut d'organisme que le mécanisme a remplacé. Ceux-ci prennent le silence pour de l'ordre, ceux-là prennent le bruit pour la vie. Ecoutez les démocrates : un bon système d'élections, tant dans la cité que dans le gouvernement représentatif, c'est-à-dire au sommet et à la base de la société, suffit pour vous donner une organisation parfaite. A défaut de suffrage universel qui compromet-

trait la propriété, on verrait surtout la petite propriété industrielle porter à la représentation locale et nationale, dans la cité comme dans la Chambre des Députés, banquiers, fabricans, avocats, notaires, artistes, gens de lettres, savans, médecins, à l'exclusion des grands propriétaires ruraux de la vieille souche ; car on ne prétend exclure de l'éligibilité ni les fermiers, ni les nouveaux propriétaires, possesseurs de propriétés nationales. D'un autre côté, qu'ont voulu les ministères qui se sont succédé sous des formes diverses depuis 1814? Respect à l'administration, voilà tout ; c'est là le fait, c'est le fond des choses. Faut-il une loi municipale? l'administration exercera sur les élections autant d'influence que possible. Quant aux députations, chicane, surveillance, invectives répandues sur les comités électoraux de ses adversaires : cela suffit. Par là, on obtient des députés amis de l'ordre, indifféremment sortis des rangs de l'ancien et du nouveau régime ; hommes de la part desquels on peut attendre une passive et aveugle obéissance. D'un autre côté, le parti aristocratique embrasse les vices de ces deux systèmes. Quelques élémens d'élection démocratique lui servent à faire de la faction ; et pour se faire valoir, il emprunte ses ressources à la puissance absolue. Placez-le dans son centre d'activité, dans la localité où son esprit domine encore, vous le verrez donner pleine carrière à son ressentiment ; ses compétiteurs du centre et de la gauche vont sortir tout meurtris de la lutte. Enfin sur quelque point que vos regards et

votre attention se portent et se fixent, il y a du bruit et du silence. Nulle part ne se trouvent la vie, l'ordre, l'harmonie.

C'est que tout a ses conditions : il ne faut pas toujours accuser les hommes quand ces conditions viennent à manquer. Un arbre végète; sa racine l'attache au sol. Coupez-le; vous aurez ses débris, mais ce bois de charpente ne sera plus un arbre. Dès que les organes manquent, vous ne sauriez y suppléer par aucun mécanisme. Ce bois mort, dont nous venons de parler, ne sera pas sans utilité; l'édifice de l'ordre social y trouvera des solives, des poutres. Vous en ferez un salon élégant, une salle d'audience de ministre, les bureaux de M. le préfet, un club, une tabagie, une salle de bal, un billard, même une table d'hôte où chacun aura ses coudées franches. Mais après tout, quelque parti que votre industrie parisienne ait tiré de cette matière, vous verrez l'anarchie et la mort s'y introduire et y régner dès que les élections viendraient y éveiller ou y assoupir les passions. Vous reconnaîtrez que ce sol qui vous soutient n'est pas le terroir de la patrie, et que ce support artificiel a ses dangers. Si vous tombez, on ne vous verra pas, comme Antée, reprendre des forces en touchant la terre. L'Hercule du ministère ou l'hydre des partis s'emparant de vous, vous enlaçant et vous pressant de ses étreintes, vous étoufferont sans pitié. C'est un sol patriotique, un terrain national qu'il faut. Sans cet appui de mœurs et de traditions, sans cette *vie commune*, il n'y a pas de bon système d'élections. Quant à toutes les combinaisons

mécaniques, aux décrets et aux intrigues, cela n'aboutira qu'au néant.

C'est ce défaut de passé, ce manque de vie locale, de mœurs traditionnelles et nationales, qui met en danger les combinaisons électorales de notre époque. Que les uns nous étourdissent d'un fracas démocratique; que les autres déploient l'orgueil de leur aristocratie; que les troisièmes s'assoupissent sur le chevet du ministère : peu importe; le mal n'est pas là. En fait de souvenirs d'ancien régime, ce qui nous reste, ce sont d'abord des souvenirs, non des réalités; puis les passions, le délire, la colère, la réaction, l'imprévoyance du parti *ultrà*, qui se sont incorporés à ces mêmes souvenirs. Les souvenirs de la révolution, ce sont des clubs, dont heureusement la puissance se neutralise et s'éteint chaque jour. Rien n'est plus absurde que la commune révolutionnaire : absolument semblable à la plus mauvaise constitution d'Athènes, elle ne possédait rien qui ressemblât à cette force religieuse ni à cette masse de population sujette, qui donnaient à cette dernière un certain poids, une certaine tenue. On sait que dans la commune révolutionnaire, l'athéisme a sa place assignée, et que les prolétaires y dominent. Il est heureux que le parti libéral, en dépit de sa tendance démocratique, se trouve composé de propriétaires, et soit par conséquent fort éloigné de vouloir réaliser toutes ses doctrines.

Nous avons vu quels sont les résultats d'un système électoral dirigé par l'administration, soit au moyen d'une influence prépondérante, mais paisible, soit

par une action plus directe et plus violente. Au fort de la révolution, les prolétaires composaient à eux seuls la souche du pouvoir électoral. Bonaparte, en mettant à leur place des propriétaires, eut soin de les annuler, et de se composer des collèges de département et d'arrondissement d'une complaisance sans limites; ainsi que des députations de corps législatifs et de sénats délibérans, dont la taciturnité fut l'essence. Il créa le mutisme de la représentation nationale, excès contraire à son ancienne loquacité. Encore le gouvernement impérial tremblait-il devant ces muets innocens. Il s'attribuait et se réservait exclusivement toute la puissance électorale. Depuis la restauration, elle a été un objet de combats pour les partis qui la disputaient au ministère. Après avoir eu soin de conserver l'administration dans les localités, le ministère n'est point parvenu à la faire triompher définitivement dans les élections. Chaque fois il est arrivé qu'une minorité d'opposition renversa une majorité du centre.

Sous le ministère Decazes, que de fraudes électorales n'a-t-on pas dénoncées! Le centre était en majorité très-prononcée. Il comptait dans ses rangs les doctrinaires, hommes distingués par leurs talens. Telle fut cependant la fureur des attaques combinées de la gauche et de la droite, que M. Decazes tomba. Plus doux, plus modéré, moins mal vu de l'ancien régime, le ministère Richelieu se vit encore assaillir, mais avec moins de violence, par les deux partis opposés, renforcés de la masse doctrinaire. Il est vrai que

M. Lainé lui prêta l'appui de ses amis et de son éloquence. Malgré ce renfort, les partis se laissèrent entraîner aux plus grands excès pour opérer le renversement d'une administration qu'ils poursuivaient d'un courroux souvent exagéré, souvent factice. Le centre ministériel se vit enfoncé de toutes parts. Les dénonciations en matière électorale perdirent un peu de leur véhémence, mais n'en furent pas moins fréquentes. Déjà le ministère avait été forcé d'abandonner le centre de M. Decazes, centre qui inclinait vers le côté gauche, et de se porter vers un centre de droite. Mais, dans cette double évolution, ni la gauche, ni la droite ne secondèrent réellement le ministère qui réclamait tour à tour leurs services. Les deux partis préparèrent la ruine de MM. Decazes et Richelieu, et creusèrent ainsi leur propre tombe. Sous M. Decazes, en effet, la gauche eût tout emporté, comme la droite sous M. de Richelieu eût obtenu la victoire, si l'une et l'autre se fût montrée patiente et raisonnable. Mais l'une exigeait toute la révolution. La dynastie s'est alarmée. L'autre voulait toute la contre-révolution; la nation a été saisie d'épouvante. Enfin, sous M. de Villèle, un parti a triomphé : on l'a vu jouir de toute sa puissance, user des élections, en abuser, et se briser lui-même. Si le parti adversaire fût arrivé au même point, même chute et même résultat l'attendaient. Mais voici ce qui signale à nos regards l'affaiblissement des partis. Si c'eût été le véritable côté gauche de la révolution qui l'eût emporté, M. de Villèle eût marché peut-être à l'échafaud. La gauche de

notre époque n'a pas cette énergie. M. Laffite le premier a reculé devant une accusation. M. de Pompières a porté la sienne fort tard et l'a pour ainsi dire noyée dans la mesquinerie des détails. Enfin la commission l'a si bien réduite, que ce n'est même plus une accusation. C'est que la gauche ayant enrôlé sous sa bannière et le parti de M. de Châteaubriand et celui de M. Royer-Collard, s'est vue, en dépit d'elle-même, modifiée, arrêtée, neutralisée dans son mouvement; un mouvement de semi-royalisme l'a emportée, et le sang révolutionnaire s'est glacé dans les veines du colosse. C'est alors que des élémens décomposés de la gauche, du centre et de la droite, se sont formés les élémens d'une nouvelle France, élémens dont cette jeunesse que nous avons signalée profitera bientôt.

Il y avait quelque chose de singulier dans l'administration de M. de Villèle : c'est qu'elle lui appartenait bien moins qu'on ne l'imagine. Une congrégation, qui s'était faite villéliste sous condition, dominait les élections et les exploitait. Il s'en faut de beaucoup que M. de Villèle voulût tout ce que la congrégation désirait, et je doute que le ministère ait aperçu le but réel de cette dernière. Les ministres pouvaient de bonne foi nier l'existence d'une association si singulièrement, si extravagamment exagérée dans son importance que l'on en avait fait une sorte de franc-maçonnerie jésuitique, épouvantail pour les grands enfans du libéralisme et pour les niais du royalisme. La congrégation, telle qu'on nous l'a montrée, n'existait pas plus que le comité révolutionnaire, dont on nous a fait peur. Ce-

pendant il y a eu intrigue, manigance royaliste, concert de volontés, dominées, si l'on veut, par l'esprit jésuitique. Il y a eu en même temps intrigue révolutionnaire, où le génie du jacobinisme avait, si l'on veut, laissé une légère empreinte. Qu'on ne croie pas que les uns voulussent le règne de l'inquisition, les autres celui de la terreur. Des sentimens vagues et confus agitaient les deux partis : ce n'étaient point des idées nettes et précises qui les dirigeaient. Comme le gouvernement appartenait (souvent en dépit de M. de Villèle lui-même) au parti royaliste, ce qui ne veut pas dire qu'il appartînt aux royalistes, cette intrigue dut nécessiter plus d'une violence, plus d'une fraude électorale, dont le ministère et les ministres étaient fort innocens quant au fond, et qui empruntaient les dehors d'un zèle ardent pour la bonne cause. Il y a eu souvent, chez les hommes qui ont gouverné depuis 1814, fausse position, fausses conditions d'existence. Alors même que l'on s'est trompé de système, il y a eu rarement mauvaise volonté. Tout ce que l'on peut leur reprocher, c'est de n'avoir pas été au-dessus de leur tâche. Mais ne pourraient-ils pas récriminer et rejeter ce reproche sur leurs adversaires, avec une force victorieuse?

Par rapport aux élections, le ministère actuel se trouve placé dans une position qui, pourvu qu'il sache la comprendre, est plus avantageuse que celle de ses prédécesseurs. Il n'est pas forcé de se créer un centre. Il se trouve que, par les dernières élections, le pays s'est, pour ainsi dire, offert comme centre et comme

appui au gouvernement même. Si le ministère sait bien discerner, développer et renforcer les élémens d'une France nouvelle, le pays ira au-devant de lui et l'adoptera, parce que les vieux partis, dissous pour ainsi dire, ont confondu leurs élémens, si ce n'est d'une manière complète, du moins jusqu'à certain point. Tel est au fond le caractère de la nouvelle représentation nationale. Cependant le mélange des partis, indice de leur dissolution, est loin de constituer jusqu'ici une nouvelle France. C'est encore en dehors de la Chambre que se trouve cette dernière : mais la Chambre est prête à se laisser féconder par son influence. Si le ministère est sage, il n'adoptera exclusivement ni la jeunesse doctrinaire, ni la jeunesse ultramontaine; mais embrassant une unité supérieure, il saura dominer l'une et l'autre. Sans enlever à la religion son indépendance spéciale, il développera toutes les conséquences de la liberté réelle. J'avoue qu'un principe essentiel a été blessé par les ordonnances récentes, relatives au clergé. Mais peut-être n'était-il pas mal de laisser voir à nu, dans son chaos et dans sa laideur, ce *régime légal*, basé sur les antécédens mal combinés de l'ancien régime, de la révolution, de l'empire, de la restauration, et de faire goûter aux partis les plus opposés, les fruits amers de ce régime légal, afin de dompter leur génie impatient et obstiné. Seulement il ne faut pas prêter à la France nouvelle l'esprit qui nous a valu les nouvelles ordonnances. Il est incompatible avec elle ; car en lui-même, ce n'est qu'un com-

promis de jansénisme, de gallicanisme, d'anciennes maximes parlementaires, d'idées d'administration impériale, tout-à-fait étrangères à notre avenir.

Cette loi, destinée à expliquer le système électoral, et que le ministère a récemment présentée aux Chambres, n'est animée que d'un génie essentiellement réglementaire. Comme elle ne constitue pas les rapports même des choses, ce n'est pas même une loi : ce n'est qu'un règlement. Sous ce point de vue, elle peut donner plus d'un embarras, opposer plus d'un obstacle à l'administration, et servir de texte aux chicanes des partis. Mais ce n'est point sous ce poiut de vue qu'il est bon de la considérer spécialement. Rien de plus imminent, il y a quelque temps, qu'une réaction contre la domination du parti congréganiste, qui avait abusé des élections plus qu'il n'est permis même à un parti. Il y avait à craindre que dans cette réaction, la France ne se trouvât emportée, par le régime des clubs et des comités électoraux, vers un ordre de choses dont le souvenir ne lui inspire qu'horreur. Le gouvernement ne pouvait se dessaisir de l'administration, quand la passion révolutionnaire lui demanda la destitution en masse des fonctionnaires. Cependant il fallait accorder quelque chose à la justice publique. Le réglement a été inventé : réglement qui peut avoir ses défauts particuliers, mais qui est surtout entaché des vices généraux qui tiennent à la situation générale de la France actuelle, et qui corrompent dans sa source tout système électoral. C'est le mécanisme à la place de l'organisme ; c'est l'exercice d'un

droit vague, incertain, qui, si les passions dominent trop, acquiert une prépondérance nuisible, et si elles sont étouffées, s'efface devant l'administration prépondérante. Du reste, il faut tenir compte au gouvernement d'une pensée honorable, qui se trouve dans cette loi. Sa situation était embarrassante, en face de l'ancien ministère. Sous l'administration précédente, M. de Martignac avait rempli de hautes fonctions : on disait même qu'il jouissait alors de la plus grande faveur. Les journaux l'accusaient, les partis commençaient à s'ébranler contre lui. Devenu ministre, qu'allait-il faire? Verser le blâme sur ses prédécesseurs? c'était ingratitude. Se taire? on pouvait le taxer de peu de courage. Il fallait se prononcer. C'est ce qu'il a fait avec autant de succès que possible, si l'on tient compte des circonstances, quand il a présenté la loi réglementaire, soumise à l'acceptation nationale. Je ne pense pas, qu'à moins d'abandonner la partie, il eût pu se tirer d'affaire avec plus d'adresse et de franchise.

Par cette loi réglementaire, on déclarait que le Gouvernement abandonnait au pays les élections comme lui appartenant en propre, sauf le contrôle de l'administration, et la décision des tribunaux, si quelque conflit venait à s'établir dans cette matière. Une loi de cette espèce eût été absolument inutile, si l'administration avait été puissance *morale*, ainsi que l'exigerait notre situation ; alors son ascendant seul aurait suffi à dominer tous les partis. Mais il s'en faut bien qu'elle ne remplisse cette condition nécessaire. Créée

par Bonaparte, au profit de son pouvoir, quand il voulut sortir enfin du chaos révolutionnaire, l'administration sous sa main ne fut plus un être pensant, mais une machine obéissante. Depuis la restauration, les partis l'ont dominée, exploitée, neutralisée, annulée. M. Decazes voulait une administration qui pût servir le ministérialisme seul. La Congrégation ne l'entendait que comme un servile instrument de ses volontés. Ainsi, de chute en chute elle s'est précipitée vers l'absolu néant, et toute force morale l'a quittée. Pour lui prêter quelque importance, il faudrait en faire comme un flambeau de la France nouvelle; il faudrait l'animer d'une étincelle empruntée au génie de l'avenir : opération difficile et lente, qui ne se décrète pas. Nous sommes environnés de gens de bureau. Où sont les hommes? Le matériel peut, d'ici à longues années, être dirigé avec plus ou moins de talent : quant au moral, il restera long-temps en arrière. Ce n'est que l'administration qui peut soutenir un pays privé de traditions locales, de vie particulière et intime. Un tel pays n'a-t-il plus d'administration, qui le supporte? Les coteries le saisissent, les petites intrigues surnagent, et tout se meut par elles.

Céder les élections au pays même, c'était en appeler à son honneur, éveiller en lui le principe vital. Aussitôt on vit les comités électoraux, comités dont toutes les attributions se composent souvent de pures chicanes, s'instituer sur un pied nouveau.; les gens de loi, hommes dont la prépondérance, exercée au nom du régime légal, nuit beaucoup à la véritable liberté,

s'emparer de la direction de ces intérêts. Il était difficile que cela n'arrivât pas : les avocats sont la seule caste qui se soit jusqu'ici véritablement exercée à l'art de la parole. Elle trompe le pays par un vain fatras d'érudition sans base et sans portée. Déjà, cependant, la jeunesse doctrinaire s'est mise à sa poursuite : la jeunesse ultramontaine ne restera pas en arrière. Une troisième classe de jeunes gens, enfans de M. de Saint-Simon, se mettent également en mouvement : c'est la jeunesse industrielle, ce sont les producteurs. Bientôt une battue générale se dirigera contre les avocats de la Constituante et de l'Empire.

Je ne me suis pas encore occupé de cette jeune école, qui a poussé la singularité de ses doctrines jusqu'à vouloir former une église, ou, comme le disait si plaisamment M. Charles Remusat, une théocratie industrielle. Ce serait un gouvernement tout érudit, composé non de savans en *us*, mais de savans en chimie, en mécanique, en industrie ; enfin, c'est le Cachemire-Ternaux idéalisé. Suivant elle, les Volney, les Condorcet, ont avorté parce qu'ils se sont montrés injustes envers leurs prédécesseurs. Mais leurs doctrines, dans ce qu'elles ont de positif, ne sont pas sans utilité. C'est ce positif qui servira à reconstruire l'édifice d'une humanité nouvelle. Sans doute il y a quelque faiblesse dans la philosophie de cette école ; elle est surtout fort peu compliquée, et se contente de peu. Mais n'accablons pas de dédain son honnête franchise. Elle n'adopte pas la révolution proprement dite, elle ne l'aime pas ; elle lui reconnaît un caractère négatif ; elle n'y

voit que de la critique. Quant à elle-même, il lui faut du positif, de l'avenir, un gouvernement de sciences exactes, et d'industrie. Mouvement qui, sans aucun doute, est bien supérieur à un gouvernement de pur bavardage en législation et en politique.

Vouée aux idoles de la banque et de l'industrie, cette jeunesse a nécessairement pour elle les gros financiers. Déjà s'est évanoui le premier ridicule attaché aux travaux de M. de Saint-Simon. Il y a parmi ceux qui suivent sa bannière, secte, école, affiliation. Il faudra bien que le gouvernement fixe un jour ses regards sur l'élément de vérité qui se trouve au sein de cette doctrine. Quant à présent, elle n'est pas sans influence sur les élections. Elle en obtiendra davantage encore. Elle enlèvera l'industrie à la routine pour la rendre scientifique et systématique : ce bienfait lui sera dû. Toute cette jeunesse, doctrinaire au centre, ultramontaine à droite, industrielle à gauche, ne tardera pas à cerner la masse du vieux corps électoral, qui, enfoncé de toutes parts, se trouvera méconnaissable aux premières élections générales qui auront lieu. Il faudra quelque temps encore pour que cette action nouvelle se manifeste dans les élections locales, quand on mettra en pratique un système de municipalité.

Comme la France manque de mœurs locales, comme la véritable commune, la vraie cité en sont absentes, et que jamais la commune, la cité décrétées ne pourront y suppléer, il est résulté de là qu'une teinte d'abstraction philosophique, une empreinte de système et de théorie, à travers lesquelles les passions hu-

maines se font jour, ont caractérisé celles de nos institutions qui ne sont pas de l'administration proprement dite. Athènes avait offert un phénomène semblable, sous des conditions d'existence fort opposées. Là aussi philosophes, rationalistes, sophistes, avaient expérimenté systématiquement le corps social, au profit des passions tumultueuses de la démocratie. Mais entre Athènes et nous, il y a tant de contrastes que l'analogie que j'indique se trouve comme effacée. Cependant elle subsiste dans le principe électoral, identique chez nous et dans cette ancienne démocratie. Dès que l'élection ne ressort pas d'une délibération commune et spontanée, c'est-à-dire d'un mouvement réellement vital, elle émane nécessairement d'un aveugle hasard et devient le jouet soit des décisions du sort, soit de l'esprit de faction. C'est alors qu'il faut avoir recours à toutes ces précautions soit administratives, soit populaires, à tous ces réglemens préventifs dont nos élections actuelles se trouvent environnées.

Les élections anglaises, toutes désordonnées qu'elles soient, et malgré le jeu des factions qui s'y mêle, sont choses directes, locales, sincères; elles ont le principe de vie. Elles ne sont pas soumises à cette uniformité qui tue; elles changent avec les lieux; elles varient avec les élémens sociaux; et c'est d'après la combinaison de ces derniers élémens qu'elles-mêmes se combinent. L'imperfection des élections anglaises tient à l'imperfection de la nature humaine, à la corruption, aux abus que le temps entraîne. On n'y voit pas un génie étroit et pharisaïque, servir de base à

des lois dont la rigueur mesquine succède à une vie libre et spontanée. Le principe des élections anglaises n'est ni philosophique, ni rationnel; il tient à une puissance vitale. Alors même que les passions se déchaînent, le sentiment national subsiste, le principe de conservation protège le pays, et d'aventureuses expériences sont impossibles. Dans les élections françaises, au contraire, à peine la bride est-elle lâchée aux passions, il y a une apparence de révolution : le gouvernement l'emporte-t-il ? tout reste mort, anéanti.

Les partis en France ne sont que des intérêts et des passions personnifiés. Ce ne sont pas de véritables partis, comme l'étaient, jusqu'à certain point, ceux d'Athènes; comme le furent les Guelfes et les Ghibelins de Florence, les Whigs et les Torys de la Grande-Bretagne. Aussi n'a-t-on vu en aucun lieu nos partis se localiser, se grouper, devenir des tribus et des nations, former des agrégations distinctes. Il n'y a qu'opinions différentes, manières de voir opposées ; ces partis se trouvent partout et nulle part. De là leur turbulence révolutionnaire et contre-révolutionnaire ; de là cette nullité à laquelle ils sont réduits dès qu'il faut gouverner et fonder. M. Fiévée a dit que depuis longtemps tout s'était classé d'après les seuls intérêts ; que tout en France avait pris le caractère positif : cette assertion est trop absolue. En fait d'administration, elle serait vraie. Là règne la philosophie de la routine, si je puis hasarder cette expression. Quand il s'agit d'élections, cela n'est plus vrai. Alors une masse d'o

pinions flottantes se trouve suspendue sur la société : de là sortent des orages toujours furieux et toujours indécis dans leur explosion : la foudre tombe sur tel ou tel personnage, représentant moins un intérêt sincère et profond qu'une opinion mal précisée. En Angleterre, on voit aussi, comme partout où l'humanité a ses passions et ses vices, l'opinion se prononcer, mais avec infiniment moins de prépondérance.

CHAPITRE IV.

D'un projet de loi municipale.

Depuis l'origine des sociétés, plus d'une espèce d'organisation a eu lieu. D'abord l'homme, comme chef de famille, a été reconnu primitivement père et roi. C'est là ce que nous nommons patriarche, pasteur, pontife de la famille. Dans cette combinaison, la nature humaine, considérée dans ses rapports du père aux enfans et des enfans au père, entrait en contrat, créait une société avec la nature céleste ou le Créateur. On appellera ce traité une loi, si l'on veut; loi de vie, loi fondamentale, reposant sur la nature de l'homme et sur la parole du Créateur. On appliqua aux constitutions de l'Etat ce lien, cette association entre Dieu et la famille dont le chef formait un pacte avec le Père du monde. C'est la théocratie des familles; théocratie primitive que l'on ne doit pas confondre avec celle du sacerdoce: théocratie de la nature que l'arrangement du régime des castes n'a pu étouffer.

Depuis cette première époque, le genre humain a eu bien des constitutions, quelques-unes philosophiques. C'est ce que prouvent les républiques grecques. Cependant un élément de famille, ou même un élément de cité, s'y conservèrent; et les hommes furent obligés de se rappeler encore le fondement éternel, la

base naturelle de leur existence. C'est cet élément que les sociétés, par un prodige inouï dans tous les siècles, se sont vu ravir au dix-huitième siècle par les sophistes révolutionnaires de la France.

Dans tous les pays où l'association originelle se trouva brisée, en Chine et en Russie, dans l'empire romain, la famille subsista; il se perpétua même, à travers les âges, quelque chose de la cité. La France, tombée dans le délire, fit *table rase*. Là, sur un espace vide de monumens et de souvenirs, se sont dessinées tour à tour les municipalités révolutionnaires avec leur oligarchie jacobine, puisée dans une démocratie fanatiquement ignare, et les administrations impériales, si complètement privées d'esprit public. Depuis la restauration, l'on a senti le vide: la nation chercha à se reconnaître. Pour la première fois, ni la terreur de l'échafaud, ni la gloire des armes, ni l'anarchie des comités, ni l'éclat des préfectures, n'eussent réussi à l'enlever à elle-même. Elle commença à se sentir; elle voulut retrouver ses intérêts de famille, recomposer ses intérêts de cité. Dans la famille, la loi s'était introduite en despote; dans la cité, la préfecture avait établi ses bureaux qui envahissaient tout: il n'y avait plus que des individus.

Encore si chacun de ces individus isolés eût pu croître et se développer dans sa liberté, dans sa spontanéité propre! Mais l'absolutisme de l'ancien régime, la démocratie jacobine, l'oligarchie du directoire, l'administration impériale n'avaient reconnu que des individualités sans force, sans puissance, sans liberté,

sans indépendance. Tous ces systèmes ne voulaient que des individus soumis à un régime d'ordonnances et au despotisme encore plus dur, encore plus inflexible de ce régime mesquin, que l'on appelle régime légal, dont le génie est entièrement négatif et qui s'oppose à tout développement énergique de l'individualité. Ce n'était pas cette dernière que l'on voulait, mais l'isolement. L'individualité associe : c'est précisément ce que l'on craignait. L'isolement est favorable au pouvoir d'un seul ou d'une faction, comme au temps de la révolution et de Bonaparte. Si le développement libre de l'individualité eût été permis pendant l'anarchie, cette dernière eût bientôt succombé.

Voulez-vous un régime de famille ? voulez-vous surtout un régime de cité? Abandonnez ces théories vaines ; rentrez dans le cercle de la nature. N'espérez pas obtenir au moyen de la loi ce que la nature est forcée de refuser quand cette loi gêne son développement. Laissez les individualités croître, s'agrandir, prospérer, c'est-à-dire s'associer. Basée sur l'éternel fondement de la nature, votre cité s'organisera d'elle-même. C'est à la nature à soutenir la cité. Emancipez l'homme au nom de la Charte, de la liberté ; ne lui dites pas, quand vous lui avez forgé des entraves : *c'est la loi.*

Dès qu'une lueur de liberté brille, dès que le régime légal ne devient pas tout-à-fait un obstacle au libre développement de l'individu, dès que l'Etat ne prétend pas régler d'avance les mouvemens humains avec l'inflexible rigueur de l'homme de loi ; voyez ce

qui arrive. Des sociétés industrielles s'organisent aisément, se constituent en communauté, forment comme une cité morale. Encore, de combien d'entraves la loi ne les environne-t-elle pas ! Combien ne leur oppose-t-elle pas de précautions mesquines, toutes hostiles avec un franc régime de charte et de restauration ! C'est dans cette liberté de la cité qu'est toute la force de l'Angleterre ; elle n'est pas dans son régime politique, jouet des factions contraires quand il n'est pas instrument de servitude et de corruption. Les annales britanniques sont remplies de parlemens vénaux et anarchiques. Mais dans ce pays l'homme s'associe, il forme corporation comme il lui plaît, et sans autres restrictions que celles que le fanatisme religieux y apporte. Encore sait-on les éluder de mille et mille manières, comme le prouvent les congrégations religieuses, dont l'existence se trouve même assurée par des biens-fonds, assis sur la propriété. La Grande-Bretagne ne connaît que des parlemens protestans, des fonctionnaires protestans ; l'Etat n'existe que pour ces derniers. Et cependant la société catholique peut, d'après son propre génie, se constituer en Angleterre au nom de la liberté : elle a des droits réels plus positifs qu'en France, où l'on proclame cette liberté des cultes ignorée de l'Angleterre. C'est que dans cette île toute société existe en vertu de sa puissance naturelle, et non par l'autorisation du régime légal, c'est-à-dire sous le bon plaisir de la police, et par tolérance de l'administration.

C'est là, dans la liberté, que gît tout le mystère d'une véritable organisation municipale. Que l'indi-

vidu jouisse de son individualité absolue : il se portera vers l'association ; car la sociabilité est dans la nature humaine. L'isolement n'est que le produit artificiel du despotisme ou de la loi. Le régime politique d'un peuple peut être plus ou moins de convention, jamais son régime local et privé. Toute prépondérance dans ce dernier, doit appartenir à la puissance de la nature humaine. Sans cette prépondérance vous n'aurez aucun résultat vrai. Vous prétendez créer par décret une municipalité, une commune, c'est-à-dire fonder une société ; et vous commencez par en détruire les bases. D'un côté vous enlevez au peuple la force d'association civile et religieuse ; cette liberté née de Dieu et de la nature, cette liberté gravée profondément dans le génie même de l'humanité ; et d'un autre côté, vous lui donnez le droit de choisir ses fonctionnaires, d'élire ses députés ! Vous lui arrachez toute existence vraiment sociale, vous ne voulez pas qu'il s'associe, qu'il se déploie dans sa liberté individuelle ; et cependant vous lui accordez un régime politique !

Un contresens si bizarre remonte à des causes multiples auxquelles il est bon de consacrer un scrupuleux examen. Il y a là plus d'un préjugé de vieille date, plus d'une volonté perverse. Commençons par signaler les préjugés de l'école empruntés à l'étude de l'antiquité. Là, comme dans Rome et dans Athènes, la cité même étant l'état, allait se confondre avec l'état. La loi politique se trouvait constituer réellement toute la loi civile, mais non dans le sens complet et abstrait de l'état moderne. Si l'on examine à fond, comme nous

l'avons observé déjà, l'analogie qui se trouve entre les vieilles démocraties, et notre esprit démocratique, cette similitude prétendue s'évanouit. Ensuite viennent les préjugés de gouvernans qui profitent de l'isolement des individus, et se plaisent à suivre les conseils des jurisconsultes. Les parlemens, auxquels nous devons un immense bienfait, la régularité de la justice, furent implacables dans leur acharnement contre la liberté. En fait d'indépendance, ils n'en reconnaissent qu'une, la leur. Ainsi se trama ce vaste réseau du régime légal, où l'ancienne France se trouva captive. Je ne dois pas oublier les préjugés de bon ordre et de police. Après le moyen âge qu'avait déchiré l'égoïsme des associations rivales, des régimes contraires, et où manquait l'action modératrice de l'état placé au centre des institutions pour en dominer l'ensemble : après le moyen âge, où la liberté avait régné désordonnée, on s'effrayait de tout mouvement libre. Puis les sophistes apportèrent leurs philosophiques préjugés, proscrivant, en haine de la religion et de la force d'association qui lui est inhérente, la nature même, la vie, l'association : plus dangereux sous ce point de vue que le machiavélisme des princes et de leurs ministres, que l'égoïsme des parlemens. Parce que le développement incomplet de la liberté s'était manifesté par la tyrannie de l'esprit de corporation : parce que des corporations abusèrent de leur liberté, soit pour étouffer des corporations rivales, soit pour contraindre et soumettre à leur propre régime les individualités qui voulaient rester isolées: on a entendu les sophistes se servir de

ces prétextes trop plausibles, pour essayer de détruire les corporations et le développement du principe même de l'individualité. C'est au nom de la liberté, c'est par animosité contre quelques abus, c'est surtout par haine de la religion, que ces sophistes ont demandé l'isolement des individus : cet isolement que voulait le despotisme, dont le ministérialisme a fait son profit.

Faisons toutefois remarquer que ces mêmes gens qui attaquent avec le plus de fureur l'esprit d'association de l'ancienne France, esprit qui s'y était effacé, corrompu, qui, à force d'usurper la liberté d'autrui, était devenu nuisible; que les ennemis les plus obtinés de ce génie d'association sont les premiers à réclamer la liberté des clubs, la formation des comités, conciliabules où se couvent les factions et les coteries. L'esprit d'individualité se trouvait proscrit; on a mis l'esprit de parti à sa place : esprit de turbulence, de petitesse, fondamentalement incapable de rien créer qui soit grand et raisonné. La passion le dirige. Comme le raisonnement ne produit que la discussion, et ne forme aucun lien social, il a fallu que la passion s'en mêlât pour donner au tout vigueur et vie. La plupart des clubs et des factions révolutionnaires sont sortis d'un germe rationnel, qui a enfanté le désordre et plus souvent encore le crime systématique, le crime philosophique.

Aujourd'hui c'est le défaut total de ce véritable et complet développement de l'individualité, qui fait surgir de toutes parts l'esprit de fausse association, détestable supplément du génie réel d'association. En

Angleterre, on trouve aussi des clubs et des comités. Cela doit être : il faut bien qu'un régime politique ait ses assemblées préparatoires, ses délibérations préalables. Ce sont elles qui, au moyen de l'élection, organisent les élémens politiques. Je ne blâme point la chose même, mais l'exagération. Ce sont là les accidens de la liberté : on voudrait nous faire croire que c'est la liberté même dans sa gloire, dans son apothéose. Là où ne se trouve pas l'esprit d'association, l'esprit de club, en faisant dominer l'esprit de parti et en l'embrasant, devient aisément dangereux. Mais un Etat réellement constitué, comme l'Angleterre, n'y trouve d'autres dangers que ceux qui sont inhérens aux caprices de la nature humaine : ce n'est plus alors qu'une émanation de la liberté individuelle, un résultat nécessaire de l'esprit de corporation.

Nous avons en France des corps électoraux sans racine dans la société. Le cens y est la seule raison politique de leur établissement. Les clubs, les comités électoraux abondent : cependant le régime légal les circonvient et les surveille. Les partis se plaignent de ces précautions. Ils ont tort. Livrera-t-on à leurs fureurs l'Etat désarmé? Rien de tel n'arriverait sous un système d'associations libres et indépendantes, obligées à respecter les individualités étrangères. Intéressées à la stabilité générale, identique avec leur propre stabilité, elles modifieraient dans leur sein les passions qui les dévorent. Il se formerait des comités d'élection, comités de vie et d'organisation, qui ne porteraient aucune terreur dans les rangs de l'ordre social.

Dans les corps municipaux, ainsi que dans les corps électoraux, les clubs et les comités prépareront l'élection ; mais l'association qui devrait soutenir ces comités manquera. On verra s'agiter en divers sens partis, factions, coteries. Il s'élèvera naturellement conflit entre les localités et l'administration. Il faudra que les localités, entraînées par l'universalité de la loi, par cette uniformité qui crée partout un seul esprit municipal, sortent de leur sphère privée et abordent la politique générale. Cherchera-t-on à s'opposer à cet abus en faisant intervenir de tous côtés le *veto* royal ou la sanction suprême du prince? Ces obstacles opposés à la volonté populaire achèveront d'aigrir le combat établi entre elle et l'administration. On sait quels sont les résultats possibles d'un tel combat. Le génie de l'association, au contraire, est fixe, précis, déterminé dans son but. Des individualités contraires le tiennent en échec ; il ne peut retomber dans le vague ni s'y perdre. Otez à l'association tout privilège ; qu'il lui soit impossible de s'arroger des droits exclusifs : il vous offrira toutes les garanties que vous pouvez attendre sur cette terre en faveur de l'ordre et de la liberté.

L'uniformité est le plus grand écueil d'une loi municipale privée d'une base d'association. Il n'y a jamais monotonie dans la nature, physique ou morale. Et l'homme et ce qui l'entoure sont d'une richesse et d'une variété prodigieuse de créations. En dépit de M. de Barante, Montesquieu a raison. Pour le régime intérieur des nations, l'uniformité ne saurait être un principe vital : elle est, ou du moins elle suppose une

violence exercée contre la véritable nature humaine. Le libre développement de l'individu porte les individualités à des associations de nature et d'espèces différentes. Il faut partout consulter la nature des lieux, celle des mœurs, des traditions et des hommes. Tandis que l'administration au centre du gouvernement et l'esprit de système en dehors ignoreront ces localités, on s'efforcera de les comprendre. Partout on satisfera aux besoins moraux et intellectuels de l'homme. On verra s'établir de toutes parts corporations et individualités industrielles et agricoles, religieuses et profanes, de campagne et de cité. Le gouvernement et l'Etat doivent s'occuper de les équilibrer, de les tenir en balance et de faire respecter ce qui tient à l'association même, comme ce qui sort de sa sphère. Mais il faut, pour s'acquitter d'une tâche pareille, comprendre réellement et mieux que sur le papier, autrement surtout que les factions et les gouvernemens ne la comprennent, la double liberté civile et religieuse. C'est vers cette disposition d'esprit que se dirigera chaque jour, d'une manière plus directe, la France de l'avenir.

L'administration s'est laissé envahir par les formes, depuis que l'organisme, méconnu dans l'ordre social, a fait place à une sorte d'analyse, de chimie politique. Ce sont des formes d'administration, de bureaux, de police ; des formes de législation ; ordonnances et lois réglementaires ; des formes électorales et municipales : rien de tout cela ne manque. Mais cherchez-y la vie réelle de l'administration, de la législation, de l'élec-

tion, de la communauté; demandez l'esprit réel et intime de tout cela : vos efforts seront vains. Etudiez av:c attention les lois de la commune sous le régime révolutionnaire : vous n'y trouvez que formes démocratiques et pas l'ombre d'une puissance constituée démocratiquement. C'est qu'on avait commencé par proscrire l'élément social, l'association. Même observation quant au gouvernement de Bonaparte : pures formalités; paperasses sur paperasses. Je connais et les passions et la servilité de cette administration : je n'ignore pas celles des municipalités révolutionnaires. Quant au génie réel de cette administration napoléonienne, que Bolivar fait germer dans l'autre hémisphère, qu'un plus habile me l'apprenne.

Une institution semblable à celle des mandarins de la Chine, qui composent aussi une administration, m'offre un tout, un ensemble, un système, plus complet que l'empire romain lui-même. Là s'étudie un système réel. Dans l'administration moderne, réglemens et ordonnances, voilà tout ce que j'ai à examiner. Affaire purement matérielle, elle ne dit rien à l'esprit. Aussi n'a-t-elle pas créé d'esprit public ailleurs que dans les bulletins, les rapports et les protocoles. De rien rien ne peut émaner.

Depuis l'époque de la restauration, les formes de l'administration n'ont subi de modifications que celles que l'esprit de parti, sinon le ministérialisme lui imposaient. Sous M. Decazes, comme sous M. de Villèle, comme sous M. de Richelieu, la révolution et l'empire ayant été mis hors de cause, ce fut l'esprit de parti

royaliste qui, sous diverses phases et dans des proportions variées, s'est disputé la domination de l'administration ministérielle. La congrégation était parvenue, sous le ministère précédent, à s'imposer à l'administration dont elle était le démon incube. C'était un commencement d'esprit administratif indépendant, mais de mauvaise nature, passionné, aveugle, et qui ne pouvait, en aucune manière, s'assurer sur le pays un durable ascendant. Il y a donc toujours dans l'administration un génie à introduire, une formalité sans vie dont il faut triompher. Ce sont les sables dont il faut écarter le torrent destructeur pour que la moisson verdoyante atteigne sa maturité.

L'aristocratie a fait grand bruit de son plan de régime local, de son esprit municipal fondé sur des souvenirs anciens. Eût-elle réussi à produire autre chose que de simples formes : eût-elle créé des institutions pleines de vie et animées d'un génie réel ? Nous en doutons, parce que sa position même la forçait à exercer la réaction. Toutes ses idées ne manquaient pas de justesse : mais elle exigeait l'impossible en fait d'existence et de mœurs. Elle voulait l'ascendant de la grande propriété : c'était là sa marotte. Elle voulait le droit d'aînesse, et réclamait la substitution des propriétés : c'étaient là ses manies. Elle s'obstinait à considérer comme le principe idéal et absolu de toute espèce de constitution possible, ce qui n'avait subsisté que par des motifs spéciaux, résultant d'un principe de droit romain incorporé à la constitution féodale.

En poursuivant de stériles chimères elle a perdu les avantages très-réels que la puissance d'association eût pu lui assurer. Telle était d'ailleurs sa dévotion pour le régime de la monarchie absolue, qu'en définitive elle ne fût parvenue à vaincre aucune difficulté, et que dans chaque localité spéciale elle n'eût rien pu fonder de stable ni de raisonnable.

On trouve l'esprit des choses, on ne le fait pas. Il est donc impossible de créer des municipalités ou des communes. Il y a danger et maladresse à vouloir trop entièrement créer ce qui doit ne s'opérer que de soi-même. La centralisation exagérée produit dans les localités une atonie dangereuse et générale : c'est ce que les députés de l'opposition ont très-bien senti, sauf le léger inconvénient de se dédire dès qu'ils seraient ministres. Mais ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que si l'on considère cette question sous l'unique point de vue des intérêts locaux, sphère dans laquelle ces députés ont prétendu la circonscrire, on ne fait, en résultat, qu'échanger une forme contre une autre. La population n'est encore, comme auparavant, qu'une masse sans organisme. Ces localités ainsi détachées du centre, n'auront ni esprit ni vie : elles n'auront pas d'histoire, et leurs annales se composeront de souvenirs administratifs sans aucun ensemble de vie commune. L'association composant une individualité puissante, possède, ainsi que l'individu, sa vie particulière. Quant à l'administration soit royale, soit démocratique, soit oligarchique, sa vie n'est que purement

administrative : elle se compose de protocoles et de rôles, de chiffres et de copies ; son plus grand effort serait de s'étendre jusqu'à des objets d'utilité publique. Le génie administratif manque essentiellement de cette sève de vitalité qui anime le génie de corporation.

Toute décentralisation à part, peut-être y aurait-il plus de sagesse à maintenir provisoirement les affaires municipales dans leur état actuel, s'il y avait dans l'administration de quoi lui constituer un génie propre, un ensemble d'idées et de notions en harmonie avec l'avenir de la France. On attendrait le développement libre de l'individualité, qui, le mouvement une fois donné, sans aucune contrainte législative et par sa propre vertu, porterait pour premier fruit de nouvelles communes organisées. Cela n'empêcherait pas de détruire provisoirement la centralisation autant que cela serait compatible avec l'ordre. Mais commencer une œuvre sans base, mais planter un arbre sans racines, mais le suspendre dans l'air, ce serait là une de ces vaines et fausses tentatives dont l'histoire des quarante années qui viennent de s'écouler nous offre tant d'exemples. Il est vrai que l'impulsion du ministre de l'intérieur ne suffit pas pour prêter à l'administration la vie qui lui manque. Ce que la décision ministérielle communique, n'est pas réellement la vie. L'administration chinoise a elle-même son existence propre indépendante de tout changement dans le personnel de ceux qui dirigent les affaires, parce que sa science, ses traditions, son éducation particulière,

lui fournissent des conditions d'existence à part. Elle ne compose pas seulement un mécanisme pur et simple, mais une hiérarchie de fonctionnaires au sein de laquelle est une intelligence qui les régit et qui sert de phare à la nation.

CHAPITRE V.

De l'affranchissement de la presse.

On ne peut disconvenir que le renversement de M. de Villèle n'ait été dû à la nouvelle liberté de la presse, coïncidant avec les élections. Rien de plus facile que d'assigner la cause d'un tel résultat. Un parti gouvernait. Le parti contraire trouva dans la presse un point d'appui et de ralliement. Mais il n'y a pas de milieu pour tout parti dominateur : ou il écrasera son adversaire, ou il abdiquera son pouvoir. Jamais la congrégation ne fût parvenue à étouffer l'esprit actuel de la France telle que la révolution l'a faite. Elle entreprenait donc une œuvre au-dessus de ses forces, et l'entreprenait avec gaucherie. Elle espérait que le gouvernement, la puissance des places, lui serviraient d'armes. Elle tendait à rétablir, sous forme de Charte, la monarchie absolue. Pour accomplir de tels prodiges, elle ne possédait que des ressources mesquines et de petits moyens. C'étaient la censure, les gendarmes, les fraudes électorales. Elle attaquait le lion révolutionnaire et croyait le tuer à coups d'épingle. Bonaparte muselait la presse. Mais aussi s'appuyait-il sur une armée avide de conquêtes ; et montrant à ses peuples l'Europe comme leur proie future, il rendait, pour

ainsi dire, la nation même complice de ses desseins. Au lieu d'épurer les rangs comme le faisaient les ultras, Bonaparte les confondait sous le même niveau. S'il est parvenu à ceindre le diadème, à forcer la France de mentir à toutes ses destinées, ce n'a pu être qu'à force de corruption, en faisant entrer tour à tour dans les cadres de sa cour, de son armée, de son administration, Révolutionnaires et Contre-révolutionnaires, sans jamais s'enquérir, tant que sa raison demeura saine, quelles étaient leurs opinions privées : leur obéissance passive suffisait. Il ne demandait que des fonctionnaires fidèles, des sujets enrégimentés avec ordre. Un parti est toujours plus odieux qu'un seul homme à une grande nation. La tyrannie d'un individu pèse sur l'ensemble ; celle d'une faction se fait sentir dans tous les détails. C'est ce qu'ont prouvé tour à tour Constituans, Jacobins, Girondins, Directoriens, Ultras, Congréganistes, Contre-révolutionnaires. Ni M. de Villèle, ni M. de Corbière ne voulaient souffrir cette domination de parti. Elle les écrasait en s'imposant à eux ; et ils ne pouvaient s'en défaire, parce qu'ils l'avaient acceptée comme une primitive condition d'existence.

Si la congrégation se fût habilement orientée, un coup d'audace l'eût sauvée. En adoptant la cause de la liberté, elle eût déconcerté la révolution. Qu'on ne s'y trompe pas ; les révolutionnaires, pas plus que les ministériels, ne désirent la liberté. Isoler les individus dans l'intérêt d'un système exploité par un parti, voilà le but des uns ; les isoler dans les intérêts du

pouvoir, considéré comme pouvoir, tel est le but des autres. Il y a dans la liberté une puissance d'association trop énergique, pour qu'elle convienne, d'une part, à ceux qui rêvent le contrat social, au sein même de la famille et de la cité; d'une autre, à ceux qui regardent l'administration comme l'idéal de la science du gouvernement, et composant l'Etat lui-même. La congrégation avait dans l'indépendance de l'Eglise qu'elle réclamait un principe de liberté inhérente à elle-même. Malheureusement elle n'a pu reconnaître ni la portée, ni la tendance de ce principe; et elle a nui infiniment non à la France, sur laquelle son influence était nulle, mais à l'Eglise qu'elle prétendait protéger. Ennemie du gallicanisme, qui, sous quelques rapports, assujettit l'Eglise à l'Etat, elle ne repoussait pas le favoritisme, qui procure aux prêtres, placés sous la tutelle de l'Etat, les douceurs du budget et le plaisir du commandement. Ainsi s'établit entre l'Etat et l'Eglise un commerce secret, une chuchoterie, si j'ose le dire, dont la nature et les résultats sont scandaleux. Si nous détachons nos regards de ce foyer d'intrigues et que nous observions la masse, elle nous offre un chaos de sentimens bons et mauvais. On repousse avec dédain le gouvernement du prêtre. Il n'y a qu'un pas de là à la haine, au mépris du sacerdoce, sentiment injuste, abominable, impie même. Car la haine du prêtre cache toujours celle de la religion, qui est la vérité éternelle. La honte de l'athée et du matérialiste n'est jamais qu'un indice d'impudence. Leur audace n'a rien de la libre fierté qui caractérise l'homme

indépendant. C'est l'effronterie du scélérat éhonté. Voilà vers quel précipice nous a conduits la congrégation, tout en le bordant d'un double rang de gendarmes et de censeurs destinés à en garantir les approches.

Si, au contraire, la congrégation, reconnaissant la faiblesse numérique de ses adhérens, se fût conservé le pouvoir par des moyens grands et généreux, en réclamant la liberté pour tous, elle eût, de haute lutte, gagné l'indépendance de l'Eglise, et prêté de la force à l'Etat. On eût vu les écoles et les associations s'émanciper. On eût redouté les comités et les clubs. Pour décréditer ces derniers sans ressource, on n'aurait eu qu'à prendre les devans sur eux. La révolution eût invoqué l'isolement des individus, Bonaparte, que dis-je? le ministérialisme. Une portion notable de la France de l'avenir, la jeunesse doctrinaire ne se fût pas trouvée contrainte à rechercher, pour se faire valoir, son point d'appui dans la France de la Constituante. En politique, on fût convenu d'une large base de Charte et de liberté. La religion se fût développée dans sa sphère spéciale, sans opprimer la foi contraire, mais dans l'indépendance totale de l'Eglise. Cette grandeur et cette générosité de l'Eglise, eût pu attirer à elle les ames rebelles. Mais on a préféré à ces nobles moyens, les petitesses du pouvoir absolu, du *compelle intrare*, les manigances et les tripotages de la censure, des fonctionnaires, des courtisans, des congréganistes, enfin des gendarmes. On a oublié la race des hommes libres et forts, pour s'adresser à la race

des hommes effacés. De là il est résulté nécessairement que la presse, émancipée au temps des élections, est devenue la plus forte. Cependant on avait devant soi sept années d'action, sept années d'un régime d'association, et M. de Châteaubriand, ainsi que la fraction qui composait son parti, se fût trouvé dans l'impossibilité de déserter.

Rien d'absolu en politique. La presse est une nouvelle puissance, qui, aux deux époques majeures de l'Europe moderne, pendant la réforme et pendant la révolution, a manifesté tout son pouvoir. Cependant la presse en elle-même n'est ni révolutionnaire, ni protestante. Elle est tout ce que l'on a le courage de la faire avec de la liberté et de l'activité d'intelligence. Que le catholicisme s'en empare de cette manière, elle pourra le servir, et étendre encore la gloire de ses destinées. L'imprimerie est, comme la parole et l'écriture, un don qui peut être mis en œuvre pour le sophisme et pour la vérité. L'Esprit Saint se communique de la même manière à la parole prononcée, écrite, imprimée. Sous ces trois diverses formes, la parole impie est, à titre égal, un crime contre le Saint-Esprit. Laissons les déclamations. Venons-en à la réalité même des choses. Que la vérité sache user de la parole, de l'écriture, de l'impression : elle n'a rien à craindre. Qu'elle ignore leur puissance ou la néglige : elle a tout à redouter. Aujourd'hui la presse révolutionnaire ou protestante se trouve singulièrement épuisée. L'une et l'autre, et l'opinion, voguent sur une mer bien bornée et peu profonde :

qu'un phare s'élève et s'allume pour observer leur route, il éclairera d'affreuses tempêtes, et plus d'un naufrage.

La liberté de la parole, de la presse, de l'écriture, n'est redoutable qu'à la tyrannie des partis et à celle du pouvoir absolu. Toute tyrannie tend, par des routes diverses mais d'un commun accord, à entraver les véritables destinées de l'homme, qui consistent dans le développement de la liberté. Que la vérité cesse de se faire *parti ;* qu'elle ne démente plus son origine céleste : surtout qu'un parti ne l'exploite jamais à son profit. Pourquoi le parti de la contre-révolution fut-il et si aveugle et si coupable? C'est qu'il a déshonoré la vé rité, c'est qu'il l'a fait paraître petite et fausse en y incorporant ses intérêts et ses passions, en lui prêtant sa taille et la rabaissant à son niveau. Voilà pourquoi le clergé, en cherchant asile dans l'esprit de parti, s'est montré si malheureusement ignare. N'avait-il pas devant les yeux la cause de l'humanité même? La cause de quelques royalistes isolés devait lui être chère. Il se perdait en s'inféodant à leurs passions.

Qu'on accuse tant que l'on voudra le ministère actuel de faiblesse ; qu'on lui reproche de n'avoir aucun caractère prononcé. Sans doute, ce serait un mal s'il devait rester dans son état présent, si rien de la France future ne devait se développer dans son sein. Mais, sous un certain rapport, c'est un bien. Le joug des partis ne l'écrase point encore. Tout faible qu'il est, il a parfaitement compris sa position en rendant

la presse libre, et le premier effet de cet affranchissement a été de réduire au néant les journaux. Nous allons dire comment ce phénomène s'est opéré.

Les journaux se sont proclamés les organes de la France, c'est-à-dire des intérêts généraux; et cependant aucun d'eux (et je n'excepte pas les mieux écrits, les mieux pensés, ceux qu'honorent les plus beaux talens), aucun n'a accompli une si belle destinée. Depuis le commencement jusqu'à notre époque, ce furent tout simplement les organes des partis. La véritable discussion, l'indépendance, la liberté réelles ne trouvèrent place dans aucune de ces colonnes souvent étincelantes d'esprit et fortes de style. Toujours des combinaisons secondaires. Ce que l'on avait adoré hier, on le flétrit aujourd'hui. Le vent des circonstances avait tourné. Les journaux ont fait le public, le public a fait les journaux; ils se sont mutuellement corrompus. Les journaux concourent singulièrement à l'aveugle fureur des partis. La colère de ces derniers entre pour beaucoup dans les extravagantes diatribes des journaux. Leur caractère dominant est une injustice suprême quand ils servent un parti, une égale lâcheté quand ils servent le pouvoir.

Tant de déraison a dû hâter la ruine du journalisme, aujourd'hui imminente. On a épuisé la plaisanterie. Elle s'est exercée tour à tour sur les ultramontains, les doctrinaires, même jusqu'à un certain point sur les producteurs industriels; c'est-à-dire que la génération de la France nouvelle, tout entière ou à peu près, exposée successivement à ce feu roulant d'épigrammes.

n'y a point succombé. Dieu sait pourtant avec quelle violence elles ont attaqué M. Royer-Collard, M. de Lamennais et (que l'on me pardonne de leur adjoindre un insensé) M. de Saint-Simon. Dans leurs doctrines, bien ou mal entendues, il y avait progression : ils marchaient. Leurs ennemis, révolutionnaires et contre-révolutionnaires, faisaient halte ; et comme les autres allaient toujours en avant, cette halte équivalait à un mouvement rétrograde. Qui n'avance pas recule. Voilà pourquoi les traits des premiers n'ont pu entamer les seconds. Les partis, tout étonnés, ont vu que l'on pouvait se passer d'eux, vivre en dépit de leurs anathèmes. Quel forfait !

Ce n'est pas que les journaux actuels ne conservent quelque chose de leur ancienne allure. La *Gazette de France* s'est condamnée à la rage. Le *Messager des Chambres* a quelque chose de flasque et d'effacé en fait d'indépendance ; à travers ses protestations on sent le ministérialisme à dix lieues à la ronde. Toujours honnête et loyal à sa manière, ennemi, comme on sait, des savantes réticences, le *Constitutionnel* ne cesse pas de pérorer contre les Tartufes. Le *Courrier* professe bien encore sa franche doctrine révolutionnaire. Mais aucun de ces appâts n'amorce plus le public. La liberté de la presse a changé tout cela en insipide rabâchage. Elle a ôté à ces déclamations toute vie et tout attrait.

Qui peut espérer qu'une longue explosion de courroux ne sera pas suivie ou de résultats funestes, ou du moins d'un grand ridicule ? Si les injures du *Courrier* et du *Constitutionnel* contre les Jésuites se repro-

duisent quotidiennement d'ici à peu d'années, je ne m'étonnerais pas de les voir reprendre faveur. Que ce vieux quolibet de l'administration *déplorable*, mot usé par les infiniment petits du feuilleton, de la tribune, du vaudeville même, mot attaché par eux à la phrase qui doit assurer leur succès ; que cet écho devenu fatigant, se perpétue encore : M. de Villèle lui-même deviendra intéressant pour ses ennemis comme pour ses amis. Quand, à l'entrée des alliés, la scène retentit du souvenir de la vieille armée, ce fut de l'enthousiasme au premier moment. Mais enfin la *gloire* et la *victoire* lassa les claqueurs eux-mêmes. Aujourd'hui certain journal du soir réussirait à nous dégoûter bien vite de la *France nouvelle*, si ce n'était là chose sérieuse : il y a quelque chose de bien fade dans l'affectation avec laquelle il répète éternellement ces deux mots, comme pour faire sa cour au pouvoir. Cela est si vrai que je ne conseillerais pas aux spirituels rédacteurs du *Globe* la reproduction trop fréquente du mot *jeunesse*. Il vieillirait bientôt. C'est de cette manière, et par ce fastidieux écho, que nous avons vu passer et mourir devant nous tant de dictums qui, à force d'etre redits, devenaient lieu commun, et perdaient toute valeur. *Liberté et égalité ; le trône et l'autel, la légitimité et la Charte ;* enfin la *légitimité* toute seule. En politique comme dans les écoles, les mots sont bientôt surannés ; les idées seules subsistent et laissent s'effacer les mots, monnaie de convention qui se trouve rapidement décréditée.

En fait de petits journaux, qui ne se rappelle les malignes espiégleries du défunt *Miroir*? C'était presque

du Rivarol sous costume révolutionnaire. Vainement, depuis cette époque, les mêmes écrivains ont essayé de refaire le *Miroir*. C'est que l'inspiration de la circonstance est mobile, et qu'on ne la retrouve pas à volonté. C'est que le même magicien n'évoque pas toujours les légers esprits de la plaisanterie. Marivaux, à force de prodiguer la finesse et la délicatesse, a inventé le marivaudage. M. de Béranger n'a qu'un ton, une chanson, et l'on s'en fatigue. Arrêtez-vous à temps : sachez saisir le moment où vos homélies vieillissent. C'est ce qu'on aurait pu dire à Voltaire lui-même au temps de sa vieillesse.

Ainsi le sort des choses purement gracieuses et fines est celui de l'éphémère ; elles brillent un moment, et passent si vous en abusez ; vous tombez dans la manière : la légèreté devient fade, la malice devient lourde. Mais l'esprit de parti ! C'est lui dont les inspirations trop répétées sont bientôt insupportables ! Que l'on imagine Burke, Démosthènes ou Mirabeau livrés à une frénésie perpétuelle : supposez le même flux de paroles, la même violence de colère sur tous les sujets, et à tout propos. Il y a cent à parier contre un que fatigués eux-mêmes, ils fatigueront les auditeurs, et perdront leur génie. Les hommes vraiment grands ménagent leurs forces et calculent l'emploi de leurs moyens. On ne les voit pas dépenser, ou plutôt dissiper leurs ressources avec une prodigalité sans bornes, et toujours de même manière.

Un journal qui a pour rédacteur-propriétaire un homme d'honneur, M. Laurentie, avait jeté le gant

aux célèbres ordonnances. C'était son droit, sa doctrine, sa conviction. Tout était bien jusque-là. Mais on commença par frapper si fort, on entra dans un si grand courroux, on cria tant au martyre, que cet excès, allant contre le but même qu'on se proposait, desservit la cause même que l'on voulait servir. Comment ne pensait-on pas qu'avec cette manière de flatter le clergé dans le moment on s'exposait à être abandonné par lui bientôt après? C'est ce qui est arrivé. Le clergé dont on plaignait la persécution, s'est consulté : il s'est pour ainsi dire tâté les membres. Il a vu qu'il n'y avait dans son fait rien qui ressemblât au martyre. On l'a vu même aller plus loin, et effaçant de ses papiers le fameux *non possumus*, le remplacer par je ne sais quel genre de soumission, resté indéfinissable jusqu'à ce moment. Si le journal dont je parle, renonçant à tout ce luxe d'indignation inutile, eût livré dès l'origine à une analyse forte et précise le génie des ordonnances ; s'il eût signalé leur vrai caractère, il est probable que loin d'affaiblir le clergé, il lui eût prêté secours, et qu'il eût embarrassé les fauteurs des ordonnances. S'il est un temps pour la véhémence de l'attaque, il en est un autre pour la rigueur de la discussion ; et tant de violences successives, tombant pour ainsi dire les unes sur les autres, ayant épuisé tout leur pouvoir, on a fini par ne plus tenir aucun compte d'explosions devenues trop communes pour avoir aucun effet. Ce n'est pas la foudre qui tonne que je crains, c'est celle qui frappe.

Montrez-moi *la Gazette* et *la Quotidienne*, avec

leurs prédications alarmistes, et leur révolution imminente; *le Messager* avec sa jeunesse et sa France nouvelle; *le Courrier* et *le Constitutionnel* avec leurs terreurs de la congrégation; joignez-y même le *Journal du Commerce*, plus sage il est vrai, mais assez plaisant avec son argot industriel: vous ferez une piquante comédie. Mais pour la rendre possible, il faudrait qu'au grand avantage des lettres et des arts, la censure des théâtres finît par aller rejoindre l'autre censure politique, ou que du moins elle se bornât à exercer une rigoureuse surveillance sous le rapport des mœurs et de la décence publique. Il est vrai que ce changement de rôle ne ferait pas le compte des mauvais écrivains.

CHAPITRE VI.

De l'instruction publique.

L'esprit public commence aujourd'hui à se tourner de nouveau du côté de l'instruction publique : c'est là un grand avantage, selon moi. En France, comme dans tous les pays catholiques, l'instruction avait faibli depuis le progrès de la réforme. L'Eglise, après avoir eu le tort de s'allier à la monarchie absolue, sa mortelle ennemie, eut celui d'avoir peur de la science. Sous le ministère de Richelieu, l'indépendance de l'université croula comme toutes les indépendances. Il nous offrit en revanche cette grande parade de l'Académie française, hochet de vanité qui confondait dans les mêmes rangs la nouvelle classe des gens de lettres et les gens de cour. Sous Louis XIV, la littérature fut brillante, l'université médiocre. Elle alla toujours en empirant sous les règnes suivans, et se rétrécissant d'année en année, finit par ne plus respirer que l'esprit de collège le plus mesquin. Ce n'était plus la science, ni la philosophie, ni l'universalité du passé. Toute la vie de la pensée se réfugia dans les rangs des littérateurs : mais elle se trouva isolée de la science, de la force et de la dignité qui accompagnent cette dernière. Dès lors les savans proprement dits ne furent plus que de tristes pédans, dont l'érudition devenait

de plus en plus stérile et sans grandeur. D'un côté, esprit sans savoir ; légèreté superficielle, mère de mille erreurs, de mille sophismes. D'un autre, savoir privé d'esprit ; mesquinerie, pédantisme, inutilité. Telle était au dix-huitième siècle la France des écoles et celle des salons. Appelés à réunir la science au catholicisme, les Jésuites s'acquittèrent de leur tâche en hommes du monde, sans penser à ce qu'elle exigeait de profondeur. Les jansénistes, plongés dans l'esprit de secte, et captifs dans ses formes rétrécies, n'acquirent jamais cette universalité dont leurs adversaires avaient au moins le désir et le sentiment. En théologie régnait une mauvaise scolastique ou un faux cartésianisme, formules vaines, science dégénérée, appliquée à la science divine, d'une manière morte et inanimée. En jurisprudence, des traditions justement célèbres, mais pas le moindre progrès depuis le dix-septième siècle. Dans les sciences exactes, spécialement en histoire naturelle et en physique, quelques noms honorables pour l'Académie des Sciences ; enfin quelques philologues, dont le plus remarquable était Fréret. Mais en définitive, aucune sève de vie, pénétrant, comme l'époque l'eût réclamé, l'ensemble de l'instruction. Tel était l'état des intelligences, telles étaient les ressources sur lesquelles les sophistes et les littérateurs fondaient leur arrogance : c'est là ce qui rendit si facile la propagation de ces brillans mensonges que leur patrie acheta si cher. On ne cultivait avec ardeur que la rhétorique, art qui forma plus d'un académicien bel-esprit, plus d'un avocat disert, mais qui ne donna pas

à la France un seul penseur. C'est à travers ce chaos que Montesquieu, frayant sa propre route et marchant dans sa voie propre, a mêlé tant d'erreurs aux vérités dont il s'est rendu maître.

Je suis loin de méconnaître l'importance du dix-huitième siècle et de déprécier les talens nombreux qu'il a produits. Ce n'est pas de l'esprit, du talent, du génie qu'il est ici question. Il s'agit de l'emploi de toutes ces qualités, de leur action sur le monde, enfin de l'instruction publique. Pour conduire les hommes à cette complète méconnaissance du passé et du présent, qui caractérise les principaux acteurs de la révolution française, il a fallu une masse inouïe de sophismes, jointe à une égale proportion d'ignorance. Voltaire s'était fatigué à répéter que la France n'avait commencé que sous Louis XIV, à sortir de la barbarie. Jean-Jacques avait fait l'éloge de la nature sauvage. Une vaine théorie du contrat social passa pour le *nec plus ultrà* de la sagesse humaine. Toute expérience était méprisée. On se faisait une Athènes, une Rome, même une France factices; vains fantômes qui servaient d'appui aux destinées contemporaines. Certes, parmi les causes les plus intimes de la révolution française et de ses désordres, il faut placer les désordres invétérés de la monarchie. Mais on n'a pas assez remarqué le rôle qu'y joue une présomptueuse ignorance doctorale et tranchante dans ses décisions. Sans cette ignorance, jamais la mauvaise philosophie n'eût fait d'aussi terribles progrès.

La révolution était riche en hommes d'une trempe

de caractère peu commun. Qui pourrait en disconvenir? L'ancien régime étincelait d'esprit; j'en conviens. Mais de ces grands caractères, de ces esprits riches et ingénieux, aucun n'a atteint le but vers lequel leur génie les appelait, ainsi que leur nature. Se vouer à la destruction, c'était se méconnaître eux-mêmes. Immédiatement après la révolution, l'instruction publique retrouva cette importance qui l'avait quittée depuis la Ligue, époque où l'université produisit ses derniers grands hommes et brilla de son dernier lustre. Malheureusement ce n'était pas uniquement vers le bien que cette instruction se dirigea depuis sa régénération. Les mathématiques, la chimie, la géologie, l'astronomie, l'anatomie, les sciences exactes, atteignirent une perfection jusqu'alors inconnue. Leurs écoles s'enrichirent d'un avenir dont elles ignorent encore elles-mêmes toute la portée. Malheureusement elles s'étaient rattachées à une détestable philosophie, au matérialisme pur. Si ce dernier employait encore quelques vestiges d'abstraction, on les condamnait, on les poursuivait sous le nom d'idéologie. Les sciences dites exactes avaient la prétention de constituer à elles seules la science et la philosophie. Elles trouvaient fort mal que les successeurs de Locke et de Condillac prétendissent leur servir d'appui. Il y avait quelque chose de fort amusant à la fois et de très-instructif dans le combat livré par les physiciens aux idéologues; les uns et les autres embrassaient les mêmes principes: mais les hommes de la science traitaient avec dédain l'assistance des hommes de la pensée. Ce n'était pas, il est

vrai, un débat purement scientifique, mais politique. Napoléon avait la faiblesse d'y prendre part, dans la crainte exagérée qu'un peu de raisonnement ne conduisît l'homme à la liberté.

On a beaucoup vanté les services que M. de Fontanes a rendus à l'instruction publique : c'est à regret que je l'avoue, ces prétendus services ne se sont jamais présentés d'une manière claire à mon esprit. Il y avait dans l'organisation de l'Ecole Normale, sous le Directoire, dans celle de l'institut, dans celle des colléges qui s'ouvrirent à la même époque, un mauvais esprit sans doute; mais il y en avait un. En dépit des sectateurs du matérialisme et du positif, l'espèce humaine ne s'en fût pas tenue là. Cabanis lui-même, le père de cette funeste et malheureuse doctrine, n'a-t-il pas fini par sentir sa conviction ébranlée? La nature de l'homme est inépuisable, et jamais on ne la voit se contenter du mensonge. Mais dans l'université, création de la tyrannie de Bonaparte et de la sagesse de M. de Fontanes, il n'y a eu, despotisme à part, que routine d'ancien régime, que réminiscences mal dirigées d'un passé mauvais par lui-même. On voulait improviser des sujets fidèles à Bonaparte, comme on avait improvisé des citoyens à la république; il s'agissait de les *brocher* à la hâte, si je puis le dire, afin de les caser ensuite, de les *relier*, si l'on me passe le développement de la métaphore, sous la forme de l'obédience la plus humble et la plus entière. Mais tout cela était de pure fabrique. On s'empressa de reproduire toutes les traditions de collége, tout cet ensemble

de rhétorique et d'instruction fausses et superficielles, bonnes tout au plus pour les gens de plume et de robe destinés à devenir illustres dans les feuilletons ou au barreau. Lié d'amitié avec deux hommes d'un talent éminent, MM. de Bonald et de Châteaubriand, M. de Fontanes ne méritait pas tous leurs panégyriques. Ni l'un ni l'autre ne put donner la vie à un établissement dont le germe et le principe même étaient radicalement mauvais.

Quand l'Europe savante connut le code d'université projeté par Bonaparte, elle resta stupéfaite et indignée. Il faisait de l'école normale une pépinière de jeunes professeurs, pour servir de pendant à ses auditeurs au conseil d'état. Les uns devaient discipliner à son profit les écoles, les autres façonner les administrations au gré de sa tyrannie. Quant à la science, il n'en était point question; on n'avait nul respect pour elle. Les connaissances physiques et les mathématiques restaient libres, sous condition qu'elles s'interdiraient toute philosophie bonne ou mauvaise. On regardait l'homme qui pense, comme *un animal dépravé*, au pied de la lettre. Les études classiques se trouvaient honteusement tronquées; l'histoire était falsifiée. Les hommes de lettres recevaient la solde du maître : c'étaient des censeurs, des fabricans de l'esprit public, des agens de police et d'espionnage. Bonaparte, à force de les avilir, a tiré une vengeance cruelle des excès auxquels s'étaient livrés les sophistes du passé. Il apprit aux gens de lettres où devait les conduire l'état d'isolement où ils se trouvaient de la science; aux

hommes de collège où aboutissait leur abnégation de tout génie, de tout esprit. Que n'a-t-il pu , à force de tyrannie, dessiller les yeux du monde savant et littéraire , et réconcilier l'un avec l'autre.

La Restauration, qui trouvait dans les passions contemporaines de plus grands dangers à éviter , des excitations plus menaçantes, négligea l'instruction publique. La constante nécessité de remuer les élections, s'opposait à ce que l'avenir des générations fût l'objet d'aucune prévoyance.

L'Université qui , malgré son titre , n'est qu'un vaste système de bureaucratie, empêchait, par sa constitution fautive, M. Royer-Collard de faire valoir et de propager dans l'ensemble de l'enseignement public, l'école spéciale qui le reconnaissait pour chef. M. de Frayssinous céda l'instruction aux congréganistes qui prétendaient se servir du clergé pour en opérer l'envahissement. Il semble qu'une sorte de réaction contraire à la prêtrise domine aujourd'hui dans l'université; nécessairement, cette réaction trouvera sa limite dans la raison publique. Cependant les passions se sont éveillées. D'une part, les frères de la doctrine chrétienne; d'une autre, les écoles d'enseignement mutuel; ici les Jésuites, là l'école normale ; d'une part, les petits séminaires, d'une autre, les grands collèges : c'étaient là autant de batteries contraires que les partis mettaient en jeu. Une situation aussi violente devait trouver son terme. Dès que les nouvelles destinées de la France seront comprises , ce terme arrivera.

L'Etat, pour nos jurisconsultes et nos politiques, est un être de raison, abstraction empruntée à je ne sais quelle constitution grecque et romaine. De là cette rage qui pousse les uns à réclamer le régime qu'ils nomment *légal :* de là cette ardeur des autres à demander des ordonnances administratives et des *réglemens*. Personne ne veut de cette liberté, plante vigoureuse, qui, comme les arbres de la forêt, demande à croître pour son propre compte, à s'élever par sa force intime. Nos hommes d'affaires et d'administration songent, avant tout le reste, aux dispositions de la loi, aux ordonnances, aux réglemens. C'est là cette haute liberté légale des uns, ce grand bonheur de l'administration vantée par les autres. S'il y avait des associations, les liens naturels se formeraient. Mais on ne veut pas des liens naturels; on les repousse, on demande à grands cris quelque formule, quelque chicane soit administrative soit légale. Pour l'université, par exemple, le régime légal c'est l'universel assujettissement de tous sous la loi capricieuse d'un seul; c'est le knout. Quand les états de l'antiquité instituaient une éducation, une instruction publiques, c'est qu'eux-mêmes avaient eu leur instruction préalable. Ils étaient les dispensateurs de la science, non parce qu'ils payaient des hommes instruits, mais parce qu'eux-mêmes ils l'étaient. On comptait parmi les magistrats des pontifes, des philosophes, des musiciens. Les législateurs eux-mêmes embrassaient l'ensemble des connaissances du temps. Il y avait harmonie entre les parties et le tout. Mais un état transformé en simple mé-

canisme administratif, et qui prétend conférer l'instruction qu'il n'a pas, c'est là une mauvaise plaisanterie. Bonaparte, en se la permettant, savait bien ce qu'il faisait. Mais aujourd'hui que le despotisme est usé, qu'il est impossible, les bases sur lesquelles l'université repose ne sont plus que pourriture. C'est une institution sans but, puisque le but pour lequel on l'a créée est détruit.

Donnez enfin à l'individualité son émancipation. Le besoin d'esprit public fera dans tel endroit des universités, dans tel autre des communautés enseignantes. Surveillez ensuite, développez, encouragez cet ensemble de mouvemens, cette vie scientifique, vous aurez à vous nommer ministre de l'instruction publique. Jusqu'à ce moment, un tel titre ne vous appartient pas ; dites que vous êtes placé à la tête d'une bureaucratie, et que cette bureaucratie est chargée de prélever des impôts sur les colléges de France, dans le but d'entraver le développement libre de toute instruction religieuse ou scientifique qui ne se soumettrait pas préalablement à certaines conditions

On prétend que le ministre actuel de l'instruction publique est animé d'un grand zèle pour l'avenir du département qu'il est appelé à administrer. Sans aucun doute son dessein de créer une Ecole Normale nouvelle est digne d'éloges et mérite toute attention. Il a trouvé des obstacles moins dans l'amour sincère de la religion que dans l'esprit de parti : il les dédaigne avec raison. Cependant il y a un déplorable augure dans cette déclaration de principes exigée de ceux qui se

vouent à l'instruction publique, déclaration qui rappelle de loin les préjugés des Jansénistes, des Parlemens, grossis encore par les préjugés administratifs et révolutionnaires. Non-seulement c'est descendre par une puissance inquisitoriale au fond des consciences, mais c'est opposer un obstacle au principe même de la liberté. Comme fondées sur le régime légal, les ordonnances peuvent trouver leur excuse. Elles ont eu pour résultat de montrer à cette congrégation, si ardente naguère à user et abuser de la liberté, ce qu'est cette université sur laquelle elle avait compté comme sur son enfant chéri : arme à double tranchant, qui ne doit pas être d'un plus grand usage entre les mains des Jésuites et du clergé qu'entre celles de leurs adversaires. A cet égard, nous voyons dans les ordonnances un mal passager, qui pourra nous débarrasser un jour d'un mauvais état de choses. Mais ce qui est fâcheux, c'est ce principe dont nous avons parlé, et dans lequel se trahit peut-être une pensée du gouvernement. Nous aimons à nous croire dans l'erreur à cet égard.

Que la France nouvelle, doctrinaire, ultramontaine, productrice ou simonienne s'incorpore à l'université d'une manière aussi intime que possible : ce sont autant d'élémens d'écoles vivantes, placés en dehors de la routine de l'ancien régime et de celle du régime impérial. Nous trouvons tout cela très-bien imaginé. Que l'on prête en même temps de l'activité à toutes les puissances, à toutes les forces de notre France scientifique. Plusieurs disciplines diverses produisent des

noms européens qui ne sont pas sans avenir. Mais que l'on ne nous prenne point pour ces philanthropes niais, vrais médecins *tant mieux*, qui se plaisent à colorer tout en beau dans l'avenir, comme les misanthropes *tant pis*, autres niais plus tristes, colorent tout le présent en noir. Nous connaissons cette France de l'avenir dont nous avons indiqué les élémens, et nous savons parfaitement où le bât la blesse. Un ministre qui, au lieu de se mettre au-dessus d'elle, se laisserait subjuguer par elle serait en vérité trop bon. Il s'agit pour lui de la comprendre, de la développer, de l'arracher à son uniformité, de la lancer vers mille points qu'elle ignore encore. Si une secte, si une école venaient à triompher, ce serait un malheur public. Il nous faudrait encore passer par les expériences qu'il plairait à sa théorie de nous faire subir. Que la seule vérité domine les destinées et les pensées : la vérité, qui est dans l'unité, laquelle se manifeste dans l'universalité. Mais il ne faudrait pas faire de ce catholicisme une parade vaine, pure affaire de mots. Porté sur tous les points où quelque discussion s'élève, parcourant, pour ainsi dire, tous les champs de bataille, il faudrait le voir comme un bon général d'armée battre tour à tour ses ennemis, leur tenir tête et traiter avec eux.

CHAPITRE VII.

De l'éducation populaire, et des écoles industrielles.

Doit-on donner une éducation aux classes inférieures? Faut-il leur concéder le bienfait de l'instruction? Mais dans ce cas, quelle éducation, quelle instruction leur donner? Il y aurait impiété à vouloir priver son prochain de tout moyen de s'élever à de plus hautes destinées. Le genre humain, comme l'a dit l'Apôtre, compose un *édifice*. Nous devons tous coopérer à nous élever, à nous *édifier* l'un l'autre. Car ce mot *édifier* implique à la fois l'acte de *construire* et celui de *sanctifier*. Edifier son prochain, c'est lui montrer comment l'homme est un sanctuaire, un temple du Seigneur où l'Esprit saint vient habiter. Le scandaliser, c'est détruire l'édifice; c'est arracher les fondemens du temple; c'est en disperser les matériaux. « *Malheur à celui par qui le scandale adviendra !* » Malheur à celui qui n'édifiera pas son prochain! Ecoutez l'Apôtre, sectateurs du parti ultrà; vous qui voudriez faire de la partie inférieure de l'ordre social une bête de somme bien docile, et faite pour supporter tous vos caprices! La voix de l'Apôtre vous condamne.

D'un autre côté, le plus grand de tous les forfaits, est celui commis contre l'Esprit saint, non-seulement en pensée et en actes, mais par la parole, l'écriture,

l'impression. On peut détruire l'édifice de l'humanité par des moyens différens : en condamnant son prochain à laisser ses facultés sans développement, ou en leur donnant un développement faux, ce qui est pis encore. Il y a aussi une ignorance heureuse et naïve, ignorance qui est la force, la santé du jugement. Si cette ignorance se trouve flétrie chez l'homme du monde, du moins les convenances sociales suffiront pour l'arrêter dans la voie du crime. Arrachez-la du sein de l'homme pour qui ces convenances n'existent pas : le crime marchera tête levée. Non-seulement on empêche, en semant le sophisme, l'édification du prochain, mais on le rend radicalement incapable de jamais s'édifier, on empoisonne son ame, qui n'est plus qu'un germe de mort. C'est le plus grand de tous les scandales ; le scandale que nos hommes de la révolution et de l'empire, devenus nos chefs libéraux, ont offert au monde. C'est par esprit de parti, et non par charité qu'ils encouragent une certaine instruction des basses classes, dans l'espérance de trouver en eux les dociles instrumens de leurs volontés.

C'est du dernier siècle que date ce coupable jeu avec le bonheur du peuple, destiné à extirper de son sein le christianisme. Les Illuminés d'Allemagne ont donné l'exemple. Volney et Condorcet les ont imités. C'est depuis cette époque que l'enseignement mutuel nous a été donné par un homme qui avait le catholicisme en pitié, par M. le comte Carnot. Est-ce par amour vrai de l'humanité, ou pour inoculer la contagion de ses doctrines ? La réponse ne peut être douteuse. Toutefois gardons-nous

d'être injuste. L'enseignement mutuel peut, avec de grands défauts, être complètement innocent des intentions de ceux qui ont voulu l'encourager en haine du christianisme. Il peut également avoir ses avantages, dont ces hommes ont abusé.

Quiconque a parcouru l'Allemagne protestante, a été frappé de la bonne instruction populaire qui règne surtout dans le nord de cette contrée. Là l'Ecriture sainte et l'étude de la musique forment la base de l'instruction populaire. A chaque presbytère se trouve attachée une école, où se presse la foule des jeunes enfans du village que l'on instruit à la fois dans la parole divine et dans la connaissance de cette harmonie, dont l'expression élève cette parole jusqu'au fond des cieux. Certes, en confiant la Bible à toutes les mains, on s'expose à de grands dangers : il peut en résulter un désordre extrême d'imagination. Chacun interprète à sa manière la parole sainte ; le mysticisme s'échauffe ; l'Ancien Testament, mal lu, mal compris, mal interprété, produit plus d'un chrétien judaïsant, d'une espèce infiniment dangereuse. On a aussi vu l'Apocalypse fanatiser plus d'une imagination sombre et rétrécie. Aussi l'église catholique a-t-elle agi sagement en distribuant elle-même ce pain de vie, au lieu de le prodiguer à la fois, et de le jeter au hasard sur sa table. Mais il y a beaucoup de différence entre la chose et l'excès de la chose. Combien d'esprits se sont épurés, fortifiés, élevés par une lecture si grande et si sainte ! La légende, décriée par des préjugés injustes, a fait beaucoup de bien dans l'Allemagne catholique. Des

théologiens protestans, entre autres Herder, s'en sont aperçus. Seulement, il faudrait que cette légende même fût épurée, qu'on la purgeât des apocryphes, et surtout de ces histoires purement fantastiques qui n'apprennent rien, qui ne disent rien au cœur ni à l'intelligence. Ce qui resterait serait un aliment précieux pour le peuple. Tout bon chrétien y puiserait une instruction solide, en quelque rang que le sort l'ait fait naître.

Pendant la seconde moitié du dix-huitième siècle, les francs-maçons de Berlin, les Illuminés d'Allemagne, imitateurs des encyclopédistes français, suivirent cependant une route tout opposée à celle que leurs modèles avaient frayée. En France, on avait dédaigné le peuple, on ne s'était adressé qu'au grand monde, à la classe lettrée, à la ville, à la cour. En Allemagne, on refit la même entreprise dans une direction opposée : au lieu d'éclairer la société de *haut en bas*, on voulut faire circuler les lumières *de bas en haut*; et l'on commença par les verser sur le peuple. Les Nicolaï, les Weisshaupt et compagnie livrèrent guerre à outrance à toute l'ancienne bibliothèque bleue de la Germanie : belles Maguelonnes, fées Mélusines, Golo et Geneviève, sorciers et sorcières, contes populaires, furent l'objet d'une battue générale. Bercer le peuple de vieilles histoires superstitieuses, l'élever au milieu des folies d'un autre âge, c'était un crime. Ces encyclopédistes allemands persiflèrent la légende, attaquaient indirectement l'Ecriture sainte, faisaient surtout bonne chasse aux revenans. Les gouverne-

mens s'intéressèrent au succès de l'entreprise. Le vieux roi de Prusse se moqua de tout ce beau zèle : l'empereur Joseph le partagea. Ce fut alors que Herder et Gœthe se constituèrent les défenseurs officieux de l'ancienne éducation du peuple, et opposèrent une digue à ce flot de lumières qui nous inondait.

En France au contraire, c'était par la corruption, par les amorces de la cupidité, de l'orgueil, que l'on essaya de s'emparer de la masse populaire. « Quand ils « auront incendié les églises, tué leurs prêtres, égorgé « leurs seigneurs, il sera temps, disait-on, de les éclai- « rer. Ils se moqueront de leurs victimes. Excellent « moyen pour les saturer de lumières. » Ce beau plan s'exécute. Le paysan s'instruit à cette école, sans qu'il soit nécessaire de lui apprendre à lire et à écrire : enseignement mutuel fort commode, fort économique, fort rapide, et qui ne coûtait ni encre, ni plumes, ni ardoises. Il suffisait pour opérer cette éducation improvisée, de la première torche arrachée au bûcher où l'on consumait les victimes.

De toutes les œuvres impies tentées depuis que les sociétés existent, il n'en est peut-être pas de plus coupable que le Catéchisme de Volney. Il subsistera comme monument d'infamie. Œuvre froidement atroce, où le poison est distillé goutte à goutte, où la morale elle-même se trouve abolie avec le christianisme, où l'égoïsme le plus étroit, le plus pâle, le plus dénué de vie, est l'expression unique et perverse de toute l'humanité : ce catéchisme immoral ne pouvait convenir qu'à une société de brigands raffinés, et d'athées gens

du monde. Le peuple n'y trouvait pas ce qui le captive, ce gros sel, aliment qui lui convient. Aussi ne reste-t-il de cette mauvaise œuvre que l'intention. Mais si le peuple fut exempt d'une contagion qui ne pouvait l'atteindre, une jeunesse studieuse, surtout cette partie de la jeunesse qui s'occupait des sciences exactes, s'empara du fatal volume; et, s'il faut en croire une rumeur générale, plus d'un résultat funeste en a été le fruit. Son poison, comme l'influence délétère que le Sumac verse autour de lui, s'est répandu à une vaste circonférence.

Si l'on excepte cette tentative, le parti révolutionnaire, en dépit de l'ancienne souveraineté des Jacobins, avait très-peu songé à l'éducation populaire proprement dite : il ne livra qu'une masse ignorante à la souveraineté de Bonaparte. Ce parti ne s'est réveillé qu'après la Restauration. A l'aspect des efforts tentés par le clergé pour attirer le peuple, il a rugi. Le clergé s'est montré maladroit, il faut l'avouer. Il n'a procédé que par masse d'envahissement au profit d'un parti, auquel il fallait, non un peuple éclairé par la religion, mais un peuple abruti par la superstition. Il fallait qu'avant de penser à l'éducation des autres, le clergé pensât à la sienne : on sait malheureusement combien elle est arriérée. Ce n'est pas tout : le clergé, privé de ses propriétés, au lieu de consentir de bonne grace à ce malheur, au lieu d'apaiser la haine de l'acquéreur de biens nationaux et de calmer ainsi sa concience, s'est plu à l'inquiéter, à le tourmenter, à se le rendre hostile. Enorme folie, dont les suites sont incalculables et qui

l'a privé de cette haute influence qu'il aurait pu exercer sur les masses populaires. L'Eglise elle-même avait ratifié la spoliation. Quant au clergé, elle en avait le droit. C'était un sacrifice que le christianisme exigeait ; la force du prêtre ne consistait pas dans ces biens terrestres. Plus il eût montré de bonne volonté à y renoncer, plus il eût été sûr de retrouver ces mêmes biens. Ainsi va le monde. Je distingue cependant des domaines particuliers, les biens de l'Eglise sur lesquels le Pape a toujours autorité, parce que cette autorité, il est toujours censé l'employer en bien. Il y avait entre ces deux espèces de propriétés une totale différence ; la spoliation des biens d'émigrés laissait tache, et c'est elle que la loi d'indemnité a effacée à sa manière.

Les terreurs de la révolution augmentaient à mesure que le clergé, au moyen des frères de la doctrine et d'autres affiliations, demi-laïques, demi-sacerdotales, cherchait à s'emparer de la masse de l'éducation, de l'instruction populaire. La révolution ne voyait pas avec quel aveuglement, avec quelle maladresse le sacerdoce détruisait de ses mains l'œuvre qu'il commençait. On se hâta d'élever autel contre autel : à l'institution des frères de la doctrine chrétienne, on opposa bien vite l'enseignement mutuel ; on se servit de l'économie du temps et de celle de l'argent, pour captiver le peuple. Qu'il apprît bien vite à lire et à écrire, qu'ensuite on l'abandonnât à lui-même, cela suffisait. Cependant une bibliothèque portative, encyclopédie à deux sous le volume, répandait dans les derniers rangs l'élixir et le résumé des Voltaire, des Jean-Jacques et de leurs

amis. D'autres hommes de parti s'empressèrent de brocher des phrases plus grossièrement compréhensibles, plus directement populaires, et qui devaient instruire les ouvriers des grandes villes et des campagnes. Ainsi toute une population des fabriques fut mise en mouvement ; le *Constitutionnel* se chargea d'entretenir son exaltation et de nourrir sa haine.

On avait soin aussi de décrier la légende, de crier *haro* contre la superstition. Si dans le plus petit hameau, une mauvaise complainte, une litanie mal rimée avaient le malheur d'être chantées, on dénonçait ce grand péché. C'était comme une chasse aux fautes d'orthographe ; il n'y avait pas jusqu'à la *Gazette des Tribunaux* qui ne prît parti contre elles ; enfin les procureurs du roi, entrant en lice, firent, au nom des lumières, la guerre aux sorcières et aux sorciers. Ces pauvres gens ne trouvèrent pour défenseurs que les poètes romantiques, et les poètes romantiques ne furent pas écoutés. Un diseur de bonne aventure paraissait-il sur la grande route? Vite en prison ; c'était un fripon qui avait oublié de payer patente. Ce zèle contre les rimeurs de carrefours menaçait jusqu'aux aveugles, coupables et convaincus d'avoir débité de méchans vers en plein vent : les Gémonies attendaient leur Pégase infirme et boiteux. Nicolaï et Weisshaupt eussent souri de plaisir, s'ils avaient pu revivre ; mais ils étaient morts pendant leur vie, et ni leurs doctrines, ni eux-mêmes ne secoueront jamais la poudre du tombeau.

L'enseignement mutuel, entre les mains d'un homme

de bien, tel que M. Ordinaire ; l'enseignement mutuel marchant de pair avec un enseignement religieux progressif, et s'appliquant à un système d'instruction non interrompu, peut offrir de très-grands avantages. C'est une matière dont je ne suis pas juge. Il y aurait folie à s'acharner, comme on l'a fait par esprit de parti, contre ce mode spécial d'enseignement. Un Mathieu de Montmorency, un duc de Doudeauville, des hommes dignes de l'estime la plus haute, l'ont encouragé dans les rangs du peuple. L'Allemagne protestante l'a repoussé, peut-être n'en avait-elle pas besoin ; l'Ecosse s'est montrée également prévenue contre cette méthode, peut-être par le même motif. Elle a été essayée sur une plus grande échelle en Angleterre, où la plus grande partie du peuple languit dans une profonde misère. Aussitôt les Carlisle s'en sont emparés pour jetter dans les rangs des ouvriers la science des Payne et des Priestley. Les rassemblemens de Manchester et d'autres soulèvemens populaires ont été les fruits de mauvaises lectures mal digérées. Cependant les méthodistes et d'autres sectaires ont aussi profité de l'enseignement mutuel pour répandre dans le peuple des sentimens de piété ; ils ont ainsi été utiles à des masses qu'abrutit la misère et qui cependant sont loin de se trouver placées en dehors du mouvement politique, puisqu'elles sont appelées à exercer dans les élections de leur pays des droits assez importans. Honte à cette église anglicane, si opulente, si gorgée de bénéfices et qui ne remplit pas mieux les devoirs que lui impose l'éducation d'une population sur laquelle il lui serait facile d'exercer une grande influence!

Le colonel Abrahamson a introduit l'enseignement mutuel dans les îles Danoises. Le Holstein n'en avait pas besoin, aussi l'a-t-on vu rester en arrière du mouvement général. Je ne sais pas quels ont pu en être les résultats en Danemarck. Je présume que, grace à l'esprit d'ordre qui y règne, ils ont été favorables ; le respect dû aux membres du sacerdoce ne s'est point effacé de l'éducation du paysan Sélandais ou Jutlandais. Quant à la France, je crois que jusqu'à présent, il y a eu sous ce rapport plus de fracas que de réalité. Le parti libéral de cette contrée manque de constance dans l'application d'un principe quel qu'il soit. Peut-être aussi le désintéressement lui manque-t-il. Ce qui l'anime aujourd'hui, ce n'est plus une doctrine de conviction, c'est sa passion qui le stimule. La passion se contente d'un moment qui la satisfasse ; dès que son ennemi faiblit, elle faiblit de son côté. Voilà comment tant de choses commencées avec fracas ont avorté dans leur germe.

Du reste, la philosophie du siècle est privée du don de lier, d'associer, de fonder. Il ne faut pas s'étonner de voir les frères de la doctrine chrétienne plus patiens, plus constans dans leur devoir que les fauteurs de l'enseignement mutuel. Il y a vaine gloire chez ces derniers. Les autres, si l'esprit de parti les anime, ont devant leurs yeux l'image du Sauveur des hommes, source d'enthousiasme et de dévouement. Jusqu'à ce jour, ce sont les casernes qui ont le plus profité. La discipline militaire a élevé, fortifié cet enseignement mutuel, qui, dans son application aux militaires, est devenu quelquefois touchant et respectable. Quand des

barbes grises étudiaient ensemble les premiers élémens du langage, elles n'offraient pas un spectacle seulement plaisant, mais aussi un spectacle plein d'élévation et de noblesse, parce que ces hommes s'y attachaient dans tout le sérieux de leur ame. L'instruction donnée à des hommes et à des guerriers, qui déjà ont été à l'école d'une sage et forte discipline, produit des résultats bien différens de celle qui va chercher des êtres absolument indisciplinés, absolument ignares. A ces derniers il manque une éducation; celle des soldats est la vie guerrière.

On a vu récemment deux philanthropes, MM. Ch. Dupin et Appert, se donner beaucoup de peine pour faire prospérer l'éducation industrielle et populaire. M. Appert s'est surtout voué aux galériens, auxquels il a prodigué les plus tendres soins en concurrence avec l'Eglise chrétienne. Je crois que le produit net de ses efforts a consisté en une chanson débitée en son honneur par un des habitans du bagne, si du moins il faut ajouter foi à la *Quotidienne*. Cependant cette dernière feuille est suspecte de partialité; j'aime mieux m'en rapporter au *Constitutionnel*, qui vient de nous donner le bulletin des voyages de M. Appert à travers les prisons. Il semble que cet ami de l'humanité ne soit pas doué de cette parfaite et sublime simplicité d'ame qui caractérisait Howard, homme admirable, l'un des bienfaiteurs des hommes, qui marchait dignement sur les traces de saint Vincent de Paule. Je crois dans les circonstances actuelles, que les conseils du christianisme, si on voulait y prêter l'oreille, seraient plus utiles que les

conseils les plus éclairés distribués par M. Appert : mais ce n'est là qu'une humble opinion que j'expose.

M. Charles Dupin a été professeur. Il a reproduit, en sous-ordre, le mouvement imprimé par le duc de La Rochefoucault-Liancourt, le premier, si je ne me trompe, qui ait créé en France une école d'arts et métiers. C'est un mouvement qui se propage en Angleterre, en Amérique, et qui peut-être réussira un jour en Allemagne et ailleurs. Il devait surtout prospérer en France vers la fin de la révolution, époque où la chimie avait été spécialement appliquée au progrès de l'industrie, où la mécanique s'alliait aux mathématiques et prenait rang parmi les sciences. Tout cela était bien en soi-même, tout cela était dans l'ordre, si ce mouvement ne s'était mêlé d'une secrète et profonde aversion contre le christianisme, si le catéchisme de Volney n'y avait pas profité. Cependant, quoi que l'on puisse dire, la meilleure éducation que l'ouvrier puisse recevoir c'est celle du maître. Malheureusement les maîtrises avaient dégénéré en France d'une manière honteuse, ainsi que dans le reste de l'Europe. Au lieu d'être favorables à la liberté, ces maîtrises s'étaient constituées en priviléges et endormies dans une détestable routine. Que l'on ne se méprenne cependant pas sur la véritable portée des écoles d'arts et métiers. Elles tiennent au même principe que les académies de peinture et de sculpture. Jamais dans les arts industriels le véritable maître, ni dans les beaux-arts le véritable artiste, ne sont remplacés par le professeur. C'est toujours l'homme soudoyé, non le chef d'une

école pleine de vie. Il n'y a là ni mouvement, ni esprit propre. Le professeur enseigne parce qu'il est payé, non parce qu'il communique à ses disciples la vie qui l'anime. Ainsi, quand les grandes écoles de l'antiquité, et les universités du moyen âge tombèrent en décadence, à la place des unes parurent les rhéteurs, à celle des autres les maîtres de pension : l'on n'ignore pas avec quel succès.

Je suis loin de penser qu'une institution qui offre de grands inconvéniens, ne soit susceptible de grands avantages. On s'est acharné scandaleusement sur la tombe de M. de La Rochefoucault-Liancourt. Si un parti l'a idolâtré, moins comme homme de bien que comme l'un des vétérans de la révolution française ; l'autre parti, en se déchaînant contre un cadavre, a foulé aux pieds toute pudeur. De part et d'autre ce n'était qu'un prétexte de faction, et l'un des plus scandaleux qui jamais se soient présentés à la mémoire des hommes. Certes, en ne partageant pas les doctrines politiques de M. de La Rochefoucault-Liancourt, nous sommes loin de repousser l'œuvre de sa bienfaisance. Mais loin de nous aussi le ridicule de ces extases un peu alambiquées, de ces éloges un peu exagérés que l'œuvre en elle-même a reçus. Ecoutez certaines gens ; tous les bienfaits du christianisme sont effacés par ce bienfait sans égal et sans limites. C'est là de l'enthousiasme à froid ; c'est la caricature de l'enthousiasme.

M. Charles Dupin, à force de remuer les questions importantes du génie militaire et de la marine, est parvenu à se faire un nom. La première ferveur d'ad-

miration une fois passée, peut-être les gens de l'art ont-ils reconnu que ce savant allait trop vite en besogne, qu'il recherchait moins le suffrage de ses pairs que celui des gens du monde, qui se font à bon marché philanthropes. On sait qu'en de certaines matières, le beau monde, le grand monde n'est pas toujours juge compétent. On prétend aussi qu'il met trop d'importance au suffrage des journaux et à l'applaudissement de ses auditeurs. Comme cependant l'envie peut influer sur ces jugemens, nous ne les rapportons que comme les récits et les jugemens de l'envie.

Toutefois nous pouvons l'examiner, soit comme écrivain statistique, soit comme orateur de tribune; je ne parle pas de sa science spéciale que je ne puis apprécier justement. C'est un philanthrope qui retrace admirablement son siècle à coups de pinceau, et qui fait un emploi merveilleux du rouge, du blanc, du bleu, du jaune, du vert, et d'une quantité infinie de nuances qui s'harmonisent et se jouent sur ses tableaux, comme dans l'arc-en-ciel. Cependant on ne voit pas trop clair à toutes ces merveilles. Vous diriez que ce pinceau, comme celui du Mandarin chinois, s'est trop mécaniquement habitué à un exercice purement manuel. On est ébloui de l'éclat que jette l'outremer, couleur trop précieuse cependant pour qu'on la prodigue. J'aime aussi ces teintes roses, violettes, pourpres, toutes d'une délicatesse extrême; cependant ces nuances ne disent pas grand'chose. Elles expriment trop ou elles expriment trop peu. Aucune physionomie

ne se dessine à nos regards. Je regretterais que M. Dupin ne restât pas seul de son espèce, et qu'il fît école. Ses imitateurs gâteraient le métier.

Peut-on parler plus sérieusement des ouvrages d'un écrivain dont les intentions sont excellentes, mais dont la plume s'abandonne à une facilité déplorable? L'école industrielle des disciples de M. de Saint-Simon raisonne un peu mieux son système. A la vérité, elle n'enseigne pas aux jeunes industriels ce que c'est que morale, et comment l'esprit enfante un Dieu pour corriger les vices du matérialisme; mais elle embrasse les choses dans leurs bases, et cherche à nous donner la philosophie du mécanisme. A parler sérieusement, il est à désirer que l'œuvre commencée par M. de La Rochefoucault, soutenue aujourd'hui par M. Dupin, soit continuée par l'école industrielle, et qu'elle renonçât à ses prétentions politiques, à son radotage de constitutions savantes et géométriques, d'état social parfaitement clos comme une ruche d'abeilles, de religion consistant en absence totale de religion, en idéologie pure. Au moins l'école industrielle, ferait poindre dans cette institution un peu de pensée; et cela vaudrait mieux que cette fade philanthropie qui s'y mêle aujourd'hui. Peut-être verra-t-on un jour s'élever une congrégation religieuse qui aura le bon esprit de se vouer aux arts mécaniques et à la culture de l'industrie, comme les frères Moraves et les Piétistes de diverses contrées de l'antique Westphalie. Alors on reconnaîtra que le catholicisme n'a rien à céder à aucune doctrine, à aucun adversaire, qu'il a sa place

dans l'enceinte même des fabriques, peuplées d'ouvriers que nos fabricans d'avenir voudraient transformer en une nouvelle matière pensante, réfléchissante, constituante, au moyen de laquelle on doit atteindre le *nec plus ultrà* d'un idéal d'humanité que leurs rêves sollicitent.

M. le ministre de l'instruction publique a également porté sur cette partie des études sa surveillance attentive; on ne peut lui en faire aucun reproche. Un homme de bien, Pestalozzi, s'était chargé en Suisse de l'instruction populaire. Depuis cette époque on en a fait des spéculations, niaiseries véritables : car beaucoup d'instituteurs imaginent que la niaiserie est nécessaire pour élever le peuple, comme pour élever la première enfance. Cependant la donnée de Pestalozzi mérite d'être soumise à un examen nouveau que lui imposerait une intelligence catholique. La société catholique des bons livres devrait porter son attention sur des entreprises de cette espèce, et non sur la distribution de pamphlets politiques. Mais à cet égard, on peut tout attendre du bon sens de l'homme éminent qui préside aujourd'hui cette société.

CHAPITRE VIII.

De l'enseignement des classes supérieures.

En France, c'est l'esprit de collège qui domine, esprit né d'un mélange de l'esprit de pensionnat religieux, et des formes libres des anciennes universités. Il me semble que les uns et les autres y ont perdu. Il fallait que l'enseignement des communautés religieuses, et leur éducation, s'isolât du régime des universités et des collèges. Il fallait rivalité, mais non confusion. Dans les collèges de l'ancien et du nouveau régime, je ne trouve ni la vie disciplinée des véritables communautés religieuses, ni la vie forte et libre des universités. Oxford et Cambridge sont exposés aux mêmes inconvéniens, et y succombent; cependant les abus en sont moins prononcés.

On a aussi fait entrer au nombre des établissemens que l'université favorise les écoles d'enseignement privé, les pensionnats tenus par des marchands de latin et de grec. Selon nous, de telles institutions sont indignes qu'on les souffre. Basedow en avait introduit la peste en Allemagne: son intention était de ruiner les gymnases qui correspondent aux lycées de France, mais dont l'organisation est plus libre, l'instruction plus haute et plus forte. Vous sentez-vous dévoré du besoin d'instruire? soyez professeur, créez une école.

Mais si vous vous placez à la tête d'un pensionnat, vous n'êtes plus qu'un spéculateur, trafiquant de l'éducation. C'est chose trop sérieuse que l'éducation, pour la laisser entre les mains des mercenaires. Elever son semblable est une occupation qui doit exclure la triviale avidité de l'argent, l'exercice d'un métier, l'exploitation d'une industrie mécanique. Un motif plus pur et plus élevé est nécessaire à une telle mission. En Allemagne, contrée de l'Europe où la science et les lettres sont le plus généralement cultivées, les pensionnats sont en horreur ; on n'admet à aucun examen public les enfans sortis des pensionnats. On sait que la science y est peu de chose, et que la vanité y fait tous les frais.

Je ne prétends pas lancer contre les individus un anathème général et nécessairement injuste : la chose même est détestable ; les hommes peuvent avoir leur mérite. En leur qualité de pures spéculations d'intérêt, les pensionnats se trouvent en dehors de cette liberté de l'enseignement réclamée à si juste titre. Rien de commun entre l'école et la boutique. L'autorité veut, en émancipant l'instruction, assurer la prospérité des écoles, et non la fortune des maîtres de pensionnat. Or, les écoles prospéreront par la liberté, dès que telle communauté civile ou religieuse, telle cité, telle commune, telle localité fonderont à leur gré, ici un gymnase, là un lycée, là une université, ailleurs une école populaire, ou même un collège soumis à une discipline religieuse. Que l'Etat soit le protecteur de la liberté commune de l'instruction, et qu'il se trouve

représenté par un chancelier, ou par un ministre de l'instruction publique ; que le gouvernement lui-même, au moyen de ses écoles particulières, rivalise avec les citoyens : mais que l'esprit de commerce, que l'industrie privée ne se glisse pas dans les rangs de l'instruction, de l'éducation. Il n'y a entre ces choses aucune espèce d'harmonie.

En Allemagne, un gymnase est une école d'enseignement supérieur d'où l'on sort pour aller continuer ses études dans les universités, après un examen préalable. Ces établissemens se subdivisent en un grand nombre de classes, qui embrassent tous les âges de la jeunesse, depuis la première enfance jusqu'à l'adolescence déjà formée. Les professeurs vivent soumis à une sorte de communauté, sous l'autorité d'un recteur qui s'assied au sénat de la cité, près du supérieur ecclésiastique avec lequel il est obligé de se concerter. Toujours élu par ses collègues et ses égaux, ce personnage joue un rôle éminent dans la bourgeoisie; il faut, si je ne me trompe, que le conseil ecclésiastique et le conseil de la cité s'accordent à confirmer sa nomination. Point de bureaucratie centrale pour lui envoyer des circulaires, pour lui intimer ses commandemens. Alors même qu'il est confirmé par le prince, il se trouve exempt de toute tutelle ministérielle. Il jouit d'une grande autorité, qui cependant n'est jamais permanente; le recteur d'université est amovible comme celui du gymnase. L'autorité suprême se trouve confiée à la charge elle-même, non à l'homme qui l'occupe. Cependant le recteur qui mé-

rite l'estime conserve très-long-temps ses fonctions dans les gymnases. Dans les universités, cette continuité du même recteur offrirait moins d'avantages et se présente moins fréquemment.

Dans l'Allemagne protestante, les gymnases ne se chargent que de l'instruction, et quant à l'éducation, ils renvoient l'enfant au sein de sa famille. Si quelque enfant étranger se trouve dans le gymnase (ce qui n'arrive guère), on le confie, non comme pensionnaire, mais comme enfant de la famille, à tel recteur, à tel professeur : c'est alors un autre arrangement particulier et purement domestique. Toute cité un peu considérable a son gymnase, érigé soit à ses frais, soit par un secours spécial de l'autorité. C'est l'ornement et l'orgueil d'une ville allemande. Là les enfans ne sont pas entassés comme dans les lycées et dans les pensionnats. Quand on veut élever les enfans en commun et hors de leur famille, il faut que ce soit une communauté religieuse qui se charge de ce soin; seule elle peut porter dans un tel devoir la vraie charité, l'amour du prochain. Mais comme ces communautés manquent à l'Allemagne protestante, on a sagement pensé dans cette contrée, que l'enfance était mieux surveillée par la vigilance des familles que par des maîtres de pension, qui, de deux choses l'une, ou soumettent les enfans à une discipline sans charité, ou laissent de honteux désordres se glisser dans les rangs des élèves. Ce n'est que dans les religieux que peuvent vivre l'ardeur et le dévouement pour une si difficile et si haute vocation.

Les universités allemandes, comme les universités de l'ancienne France, sont des corps puissans, pleins de vie, propriétaires de biens-fonds, constituant une vraie cité, une véritable république, ayant leur gouvernement et leur juridiction à part, comme toute personne morale qui est en possession de ses idées et de ses actions. Souvent il arrive que les gouvernemens les consultent dans leurs différends, et qu'ainsi elles se trouvent transformées en haute cour de justice. On n'appelle point de leurs décisions. Souvent la dernière instance leur appartient. Cet ordre de choses a sans doute ses abus: mais il est plein de force, de vie, de dignité. Des curateurs ont été récemment institués pour surveiller ces corps, et remédier aux désordres révolutionnaires qui s'étaient glissés dans les rangs des étudians. La discipline se trouvait extrêmement relâchée: mais il y avait dans la force de l'institution même, de quoi corriger les plus graves abus.

A un tel état de choses opposons celui qui s'est développé dans la France de l'ancien régime et de la révolution. L'esprit de collège, qui se chargeait de conférer à la fois l'instruction et l'éducation, arrêtait le développement mutuel et de l'une et de l'autre. Elever un enfant, c'est autre chose que l'instruire. Cette première tâche se rattache à la seconde, sans se confondre avec elle. Des enfans ne s'élèvent point par masses comme on discipline un régiment. Voulez-vous absolument une éducation commune? Employez la discipline, la rigueur, la tenue militaire. Il vous faut La Flèche, St.-Cyr, enfin cette subordination générale,

supplément bon ou mauvais des soins isolés que chaque père doit donner à chaque enfant. Ce soin, le père de famille peut seul l'avoir; en son absence, le religieux, embrasé de l'amour de Dieu, remplirait de si difficiles devoirs. Mais le recteur, mais le professeur ont assez à faire de remplir la tâche spéciale qui leur est confiée, celle de l'enseignement. Vous en reposerez-vous sur des mercenaires? La jeunesse s'insurgera; plus d'autorité, de respect, de gravité. Cette puissance paternelle, sacrée chez le père de famille, vénérable chez le religieux, père spirituel de l'enfant qu'il élève par amour du prochain, deviendrait aisément nulle et niaise chez le simple maître de pension qui voudrait s'attribuer un tel rôle. Ce père sensible, ce bonhomme de mélodrame tomberait dans le ridicule: despote, il serait haï; faible, il serait méprisé. Il faut surtout, pour captiver les enfans et leur imposer, un certain mélange de gravité et de douceur. Si vous ne leur donnez pas individuellement un soin et une attention de tous les momens et de tous les jours, élevez-les par masses, traitez-les comme de jeunes soldats dans une caserne. Mais combien d'enfans succomberaient à un tel régime!

Ainsi le vice radical des lycées et colléges de gouvernement, est, selon moi, cette connexion trop étroite qui s'y trouve établie entre l'éducation et l'instruction: connexion impossible en elle-même, et par conséquent fausse et dangereuse. La combinaison de l'enseignement et de l'éducation, ne pourrait avoir lieu jusqu'à certain point, que si les écoles étaient moins

remplies d'élèves, plus multipliées, répandues avec plus d'égalité sur le pays, enfin si leur régime intérieur et leur liberté leur donnaient plus d'importance. On a beaucoup crié contre les Jésuites. Leurs anciennes écoles avaient de grands défauts; leurs écoles modernes en avaient davantage. Moins fortes en instruction, ces écoles plus récentes s'attachaient trop à former des gens du monde qui pussent les protéger dans la vie privée et dans l'Etat. Mais leurs écoles avaient aussi, et conservent encore aujourd'hui leurs avantages. L'esprit de parti seul ne les adoptait pas. Plus d'un père, dont les opinions étaient libérales, les préférait aux collèges royaux, parce que chaque enfant y était l'objet de soins particuliers, parce que l'éducation y marchait de front avec l'instruction.

Quiconque a été témoin de l'instruction donnée aux jeunes gens par les gymnases d'Allemagne, verrait avec surprise les classes de nos lycées. Ouvrez le programme des cours de certains de ces gymnases: observez le nombre des professeurs qui s'y trouvent attachés, et parmi lesquels de grands savans, des hommes de la plus haute distinction, se trouvent placés: comparez cet état de choses avec les études actuelles de notre jeunesse lycéenne: vous serez frappé de l'énorme différence qui sépare ces deux états de choses. Espérons que la réorganisation de l'Ecole Normale, en formant des sujets aptes au professorat, communiquera sous ce rapport une vie nouvelle à notre instruction publique. Mais il se passera bien du temps encore avant que les progrès soient visibles. Au con-

traire, si chaque ville retrouvait sa liberté propre, avait son collége, si l'esprit de communauté présidait à la fondation de ces établissemens, la bourgeoisie se ferait une gloire d'appeler à son collège les mérites les plus éminens, de les enlever même aux pays étrangers. C'est ce qui arrive tous les jours en Allemagne, où tout homme marquant trouve aisément sa place dans les universités. Il est vrai que les gens médiocres y perdent et ne s'y casent point facilement. Les jeunes gens ont leur stage à parcourir, des thèses à soutenir, des épreuves à subir, avant de recevoir la récompense de leur mérite, et d'être définitivement placés. Mais une fois que le vrai mérite est reconnu, c'est à qui s'en disputera la possession.

Voulez-vous des colléges forts? Ayez de savans recteurs; que l'instruction y soit puissante; que le professorat s'environne d'une grande considération; donnez-lui des garanties véritables. Mais d'un autre côté, qu'il ne soit pas permis à l'administration de rien entraver. Cette manie de régenter les colléges comme le ministre de l'intérieur régente les préfets; ces injonctions par circulaires: ces impôts que l'administration prélève sur les classes au moyen d'une prétendue université, qui n'est qu'une bureaucratie: tout cela, au lieu de développer la vie propre aux institutions enseignantes, est merveilleusement bien combiné pour étouffer cet esprit. Vous avez des inspecteurs d'université ainsi que des inspecteurs de douanes. A quoi servent-ils? En les employant, non dans un conseil oisif de l'université, mais dans l'enseignement

même, on les utiliserait. Mais pendant la tournée qu'ils accomplissent, qu'apprennent-ils? Les colléges et pensionnats se sont préparés une année d'avance à les recevoir. M. l'inspecteur est attendu, on le fête, on exécute devant lui quelque tour de force, qu'on a eu le temps d'apprendre et de répéter. Derrière cette vaine fantasmagorie, ce spectacle de charlatanisme, y a-t-il beaucoup de science réelle? Non. Dans d'autres contrées, on connaît aussi des commissaires royaux, chargés de faire leur tournée, des commissaires ecclésiastiques qui exercent leur surveillance. Mais on ne les attend pas d'avance; et ce sont les professeurs seuls qui sont soumis à cette épreuve, à cet examen nécessaire. Leur savoir est-il réel? Leur moralité est-elle irréprochable? Eux-mêmes s'occupent-ils d'augmenter leur propre savoir? Se trouvent-ils au niveau de la marche toujours progressive des sciences? Tels sont les objets de la sollicitude et de l'examen des inspecteurs. Mais en s'adressant aux enfans, quelle espèce de résultat peut-on obtenir? Peut-être un ignorant hardi l'emportera dans l'examen sur l'enfant instruit, mais timide. On ne peut porter sur l'enfance un jugement si rapide. Il faut écouter le professeur dans sa classe, le questionner, habiter soi-même le collège pendant quelque temps pour se faire une idée juste de l'état des études, et distinguer ce que les progrès des enfans ont de réel, de ce qu'ils peuvent avoir de factice.

Jamais, dans la situation présente, sous l'empire universel de ce génie bureaucratique qui préside à

tout, la jeunesse ne recevra de fortes études. Un peu de grec, un peu de latin, voilà ce qu'elle peut attendre. Aucune marche progressive dans les sciences; point d'études substantielles, puissantes; des thèmes académiques, beaucoup de rhétorique détestable, la science des périodes et des amplifications, mais pour des idées, point. D'une telle école, que rapporte le jeune homme? Quelle idée se fait-il de Dieu, de l'homme, de la nature? Se comprend-il lui-même, comme chrétien, comme citoyen, comme membre de l'Etat ou de l'Eglise? En histoire, en philosophie, a-t-il quelque pensée réellement à lui? Quelle préparation suffisante le rend apte à des études nouvelles, indépendantes et vigoureuses? Comment pourra-t-il marcher seul? Allez au fond des choses, vous verrez à quoi aboutit cette instruction de la plupart de nos colléges et de nos lycées.

Si vous passez des degrés inférieurs de l'enseignement aux degrés supérieurs, et que vous atteigniez pour ainsi dire les dernières sommités de cet édifice; vous trouverez à Paris quelques disciplines d'enseignement pleines de vigueur : spécialement les sciences exactes, la physique et la médecine. Quant à la philosophie qui s'y rattache, c'est une brutale et dangereuse doctrine, un profond mépris de toutes les facultés de l'intelligence. Ensuite viennent une illustre école, celle des sciences orientales : puis quelques cours particuliers, où l'éloquence brille, où la pensée trouve son aliment : ici tout le monde a déjà nommé un récent triumvirat. Il ne faut pas oublier un hellé-

niste savant en philologie. Quant au reste, c'est néant ou à peu près. Cependant on peut combler ces vides, dont nous nous occuperons bientôt d'une manière spéciale. Mais une chose moins facile à réparer, c'est l'isolement des différentes facultés. On voit chacune des branches de la science faire, pour ainsi dire, bande à part. Le médecin est étranger au théologien, et l'historien est aussi complètement ignoré du philosophe que l'helléniste de l'orientaliste. Si, au contraire, les facultés réunies formaient un vaste ensemble, une université véritable : si les membres de ce grand corps se soutenaient, se communiquaient mutuellement : de ce concert de volontés ralliées, résulterait un échange constant de lumières, et les esprits, au lieu de rester isolés et chétifs, grandiraient par degrés. L'Académie des sciences ne suffit pas. Il faudrait l'unir au corps enseignant, la fondre dans l'université, alors quelque chose de grand pourrait se développer.

CHAPITRE IX.

De la science du droit, et de son importance quant à l'art de gouverner les hommes.

M. le ministre de l'instruction publique a créé récemment deux chaires, l'une de l'histoire du droit, l'autre du droit naturel : si je ne me trompe, il a relevé aussi une chaire de droit administratif, dont M. de Corbière avait proclamé l'abolition. Je sais que ce dernier est l'un des plus savans jurisconsultes de France : il connaît et le passé et le présent de notre patrie. Peut-être a-t-il pensé que créer une chaire ne suffisait pas, qu'il fallait encore un homme pour la remplir. Peut-être aussi quelque vieille et envieuse routine, vivant au sein de l'école de droit, s'est-elle opposée à cette innovation. Peut-être fallait-il un sacrifice à l'esprit de parti. Je l'ignore.

Qu'est-ce que le droit de nature, et qu'entend-on par là ? Est-ce la théorie de la vie sauvage, le roman orné par Jean-Jacques, mais non créé par lui? Plus d'un ancien jurisconsulte, si l'on y regarde de près, a tacitement ou expressément avancé cette théorie. Sans parler de Puffendorff, le grand Grotius lui-même n'est pas exempt de reproche à cet égard. Cependant chez ce savant homme cette doctrine ne forme pas comme chez les écrivains modernes, une tache, pour ainsi

dire, originelle. Le droit de nature c'est le droit social lui-même : car la nature de l'homme c'est la société, et toute société est double. Il y en a une entre l'homme et le Créateur, société réelle liant la créature au Créateur, et le père à son enfant. Il y en a une autre qui attache l'homme à son semblable; société qui embrasse les membres de la tribu, qui constitue la tribu, la caste, la cité, la nation même. J'omets la société de la famille : car, à vrai dire, la famille c'est l'homme lui-même. Le père et la mère ne font qu'une chair, les enfans ne sont que la reproduction de l'un et de l'autre. Il y a certes société entre eux et leurs parens, comme entre leurs parens mêmes : mais cette société est purement individuelle : c'est comme un rapport de l'individu à lui-même.

Le droit de nature nous vient des Casuistes. C'est une fausse application du péripatétisme, tel que, vers le quinzième siècle, on le faisait servir d'explication à la morale. Ils soutenaient qu'un fondement d'intérêt et de passions, première matière de l'homme moral, lui servait de base. Le nord de l'Amérique n'avait pas encore ouvert à l'esprit de système ses plages inconnues : ce n'était pas encore à l'état sauvage que l'on remontait, mais bien plus à cette existence barbare de nos ancêtres, existence qui leur offrait un exercice illimité de la force physique. Sur ce fondement s'élevait, selon eux, au moyen d'un pacte, le droit de la nature morale. La théologie se mêlait à la jurisprudence pour commenter et expliquer les cas de conscience. Dans tout cet ergotisme, on dépensait sou-

vent un fonds prodigieux de sagacité intellectuelle. On a fait un crime aux Jésuites de ce droit des Casuistes, parce que ce furent les Jésuites qui portèrent dans l'examen de ces mêmes cas la plus scientifique rigueur. Au bout de telles entreprises se trouvaient nécessairement les sophismes du siècle dernier. Elles devaient mener au scepticisme de Voltaire, à la morale relâchée d'Helvétius. Mais les Jésuites eux-mêmes, prêtres consciencieux et pleins de piété, n'avaient jamais atteint ces limites dangereuses; ils s'étaient maintenus dans le sein de l'Eglise. Cet édifice de sophismes qui leur a été reproché si amèrement et si souvent, ouvrage de leur époque transmis par l'école, ne leur appartient pas en propre. Les Dominicains avaient les premiers ouvert cette carrière, où les protestans se fussent aussi engagés à la suite des Nominalistes, sans l'abolition du tribunal de la confession. Il fallait s'adresser non pas au péripatétisme avec toutes ses arguties, mais à la simplicité du christianisme réel. Il semble y avoir paradoxe, et toutefois il n'y a que vérité à soutenir que le berceau de la philosophie de Hobbes, et celui de tout l'athéisme moderne, a été une philosophie singulièrement voisine de celle des Casuistes. Cette philosophie a coloré de ses sophismes la science du droit; c'est elle qui nous a valu le système de droit naturel créé par Hobbes, et la doctrine du pacte social soigneusement élaborée d'après ses prémisses.

Que l'on ne pense pas que mon intention soit de faire découler la philosophie moderne de la théologie casuistique. Une distance énorme sépare l'athéisme du

grand monde des égaremens de la scolastique. Toutefois cette disparate se trouve moins dans le fond même de la philosophie des uns et des autres, que dans l'étrange contraste qu'offrent d'un côté les formes pédantesques des premiers, et l'impiété facile, spirituelle des seconds. Il arrive fréquemment qu'une doctrine se perpétue dans l'école, et, se cachant sous des formes purement abstraites, ne soit plus *pensée* réellement, mais enseignée comme une vaine formule. Dégagez cette même doctrine des liens qui l'enchaînent, jetez-la dans le monde, ses produits vous étonneront. Si la théorie des Casuistes n'eût pas renfermé un vice radical, on n'eût jamais vu se glisser jusque dans l'enseignement des Jésuites le système d'un droit naturel, comme celui d'un contrat social. Ils n'eussent pas été jusqu'à l'adoption de Locke lui-même, sans parler de Descartes, qui cependant leur avait causé un certain degré d'inquiétude.

Si l'on veut entendre les mots *droit naturel* dans leur acception réelle, et dans la profondeur de cette acception, le droit naturel est triple. D'abord, il y a droit de la nature céleste, du Créateur : c'est la reconnaissance de l'Etre suprême, la science divine ; celle des rapports moraux, historiques, intellectuels, qui lient le Créateur, le Rémunérateur, le Médiateur à l'homme et au système de l'univers : droit théologique par excellence. Il y a ensuite le droit de la nature humaine, le droit social par excellence, qui suppose celui dont nous venons de parler, et qui s'y marie par les liens les plus étroits. Ce droit embrasse la famille, la

cité, la nation et ses devoirs. C'est à la fois un droit privé, un droit public, un droit des gens. Peut-être existe-t-il aussi un droit de la nature physique ; en nous exprimant ici d'une manière dubitative, nous ne laissons pas que d'être convaincus de sa parfaite vérité. Oui, la nature a droit à notre attention : la nature, créature céleste, œuvre du Tout-puissant, qui renferme sous formes symboliques un ensemble tout entier d'idées divines, et qui, malgré la mort qui s'est emparée d'elle comme du genre humain, est pénétrée d'un germe puissant de production et de vie. Nous ne devons pas épuiser aveuglément ses bienfaits, ni méconnaître les sympathies qui nous attachent à elle. On pourrait, sans tomber dans le paradoxe, composer un long et utile traité sur les droits de la nature, considérée et dans son ame même, révélée par la métamorphose des élémens, comme la physique moderne l'expose, et dans les trois règnes progressifs de son existence. Ce triple traité du droit de la nature divine, humaine et physique, constituerait à lui seul une philosophie du droit.

Si l'histoire du droit n'est pas, la philosophie du droit est impossible. Ce temps n'est plus où des formules générales suffisaient ; où l'on se contentait de les appliquer tant bien que mal à tous les événemens quels qu'ils fussent, soit qu'ils s'y prêtassent ou non. La gigantesque folie d'Hegel, qui a poussé jusqu'à l'absurde cette histoire d'un droit tout imaginaire, est bien faite pour nous dégoûter de pareils essais. Mais un esprit aussi vaste, aussi élevé, aussi peu com-

mun, n'a pu tomber dans une erreur si radicale, sans avertir le monde de l'écueil que lui-même avait touché. Tous les philosophes de l'espèce d'Hegel avaient jusqu'alors dédaigné l'histoire. Kant et Schelling n'y font aucune attention ; et si l'idéalisme de Fichte s'y incorpore davantage, c'est toujours d'une manière anti-historique. Tous, et Fichte lui-même, dont le stoïcisme assujettissait le droit à la puissance de l'homme individuel, ils n'avaient parlé du droit qu'en le rejetant presque sur une ligne secondaire. De leur côté les jurisconsultes avaient présenté le droit comme un objet digne d'admiration, mais comme chose purement extérieure, sans connexion avec l'individualité humaine et la philosophie, chose donnée positivement par l'histoire. Hegel, convaincu du vice de ces méthodes, a remis le droit et l'histoire dans leur véritable rang. Mais il les a si complètement formulés d'après les abstractions de l'entendement, que l'une et l'autre ne nous offrent plus rien, sinon ces abstractions, jeu de l'entendement. La réalisation positive de la science d'Hegel dans l'histoire et dans le droit, devait donner pour résultat quelque chose d'infiniment bizarre : c'est ce que l'un des savans jurisconsultes d'Allemagne, le docteur Gans, a tenté avec une érudition presque universelle. S'il a échoué dans cette entreprise, c'est qu'elle était impossible : et nous ne prétendons rien enlever au mérite éminent de ses ouvrages.

Cette école moderne n'a pas été sans résultats heureux. La sphère de l'antique jurisprudence s'est élar-

gie, grace aux travaux étonnans de Niebuhr sur l'histoire romaine, à la science de nos Hellénistes, de nos Orientalistes, de nos modernes explorateurs du droit germanique, slave, celtique, et des constitutions du moyen âge. S'il est impossible à la raison de se prêter à la marche capricieusement systématique de Gans : si l'on répugne à se lancer avec lui dans les nuages d'une vague philosophie, à chercher des formules à toute chose, à formuler d'une manière générale, le monde oriental d'un côté, le monde occidental d'un autre : si l'on ne peut reconnaître l'exactitude de ce développement progressif et purement fantastique, des Chinois aux Indiens, de ceux-ci aux Persans, de ces derniers aux Juifs, aux Mahométans, aux Arabes, ainsi que la vérité de cet autre développement du même genre, se reproduisant des Athéniens aux Romains, des Romains aux Germains, chez lesquels se manifeste enfin dans le droit national l'esprit libre et dégagé de toute espèce de formes : si l'on se refuse à cet hypothétique système, du moins apprend-on à ouvrir les yeux sur les nationalités les plus diverses, sur les époques les plus différentes, à ne pas croire que toute la science se trouve enclose dans le simple aperçu des codes romains, ou même dans les codes de Napoléon.

Le profond mépris des jurisconsultes pour le droit germanique, est une des principales causes qui nous ont valu la théorie de la monarchie absolue, ou la théorie plus sophistique encore de la république une et indivisible. Les prêtres, pour qui tout le droit était ren-

fermé dans les décisions canoniques, avaient eu, à certaine époque, grande envie d'employer ce moyen pour s'emparer de toute la vie civile. Aujourd'hui que les ruines du système féodal couvrent depuis long-temps le sol, il y aurait quelque chose d'inutile et de ridicule à se constituer le Don-Quichotte d'une pareille forme de droit. Mais le véritable savant, le véritable homme d'état, doivent avoir, autant que possible, l'entente des systèmes les plus divers. C'est, avec l'expérience des hommes, la meilleure école de gouvernement que l'on puisse souhaiter à ceux qui tiennent entre leurs mains la destinée des empires.

Il y avait en France, au seizième siècle, une école de droit à jamais célèbre, et qui mariait avec autant d'esprit que de savoir la philosophie, l'histoire, la philologie, à l'étude du droit romain; le droit moderne lui-même ne restait point en arrière. La science avait pris alors un vigoureux élan; elle s'était alliée au monde et aux affaires par une étroite alliance. Il y avait long-temps que ce noble mouvement s'était ralenti, quand la monarchie absolue se consolida sous la main puissante de Louis XIV. Le chancelier d'Aguesseau en offre comme un arrière-goût: on l'a nommé grand homme; et sans lui contester ce titre, je doute que celui de grand jurisconsulte puisse lui être appliqué. Dans les temps postérieurs la sphère des parlemens devint trop étroite; elle fut trop envahie par la routine, pour que le développement de la science y fût très-remarquable. Les hommes savans et distingués qu'ils renfermaient, n'étaient plus que des gens de ca-

binet, non des hommes politiques, des hommes du monde.

Bonaparte s'entoura, pour la composition de ses codes, de toutes les lumières du temps. On sait ce que le conseil d'Etat fut sous ses auspices. Un homme très-versé dans cette matière, M. Pichon, en a donné une appréciation contre laquelle aucun argument solide ne s'est encore élevé. On sait quelle est maintenant la situation de l'école de droit. Un conseiller d'état n'a plus besoin que de la science administrative. On peut citer la sagacité d'un Cormenin, la haute entente, l'érudition même de plus d'un homme marquant qu'il serait injuste d'oublier : mais qui serait assez téméraire pour comparer cet état de choses sous le point de vue de la science du droit et de l'intelligence des affaires, à l'état de choses qu'offrait la France du dix-septième siècle ?

En France, ainsi qu'en Angleterre, le barreau a son illustration spéciale. L'Allemagne ne possède rien de comparable au barreau de ces deux contrées. Mais l'illustration même dont je parle n'est pas exempte de dangers. Le barreau anglais a pour base une science politique et une science de droit, qui tiennent de la manière la plus intime à la vie de la nation. Il devient sans peine une pépinière d'hommes d'état ; et il est absolument impossible de le comparer avec le barreau français. Le mérite de ses avocats est précisément celui dont brillent nos littérateurs les plus animés. Peut-être sont-ils trop spirituels, et cherchent-ils moins à approfondir les affaires qu'ils traitent qu'à s'environ-

ner d'éclat et de renommée. Celle dont ils jouissent est méritée. Je ne citerai pour preuve de cette juste réputation que le célèbre M. Dupin : mais il me sera permis de douter que cet éclat du barreau brille du même feu à la tribune politique. On a vu M. Dupin porter dans les discussions religieuses qui ont occupé la Chambre, une colère empruntée à de vieux préjugés de parlemens. Son coup-d'œil a manqué d'élévation comme d'étendue. Souvent ingénieux, et même habile, il n'a point atteint jusqu'à ce moment l'éloquence véritable. Dès que nos avocats les plus célèbres ont touché la tribune de notre assemblée politique, ils ont, sans acquérir la puissance convenable a cette dernière, perdu la force du barreau. Je ne sais quel *régime légal* ne cesse de retentir dans leurs évocations, et menace de réduire la liberté à son expression la plus chétive, de couper dans sa racine l'activité humaine, et d'empêcher l'homme de multiplier sa puissance par l'association, de se doubler pour ainsi dire, de se tripler, de se perpétuer dans une institution, comme il se perpétue dans une famille.

Il est donc indispensable qu'une direction élevée soit imprimée à l'étude du droit, afin de secouer cette chaîne d'un régime qui se prétend légal, régime qui emploie les dispositions les plus dures d'une législation opposée au vrai génie de la Charte, pour étouffer avec le développement de la liberté d'association (liberté fondée sur la nature humaine ou sociale), la liberté individuelle. A parler rationnellement, ce régime légal étant absolument contraire aux rapports

naturels des êtres et des choses sanctionnés et consolidés par la Charte : ce régime légal, compris dans le sens restrictif de la monarchie absolue, de la révolution et de l'empire, n'est autre que le régime *illégal*. Il faut regarder la Charte, non comme *formule vaine*, mais comme régime de liberté vraie. Ce n'est pas l'Etat des jurisconsultes, maladroitement emprunté aux constitutions démocratique et despotique d'Athènes et de l'empire romain. Ce n'est pas davantage l'Etat des administrateurs, qui ne veulent y voir que des formes d'administration matérielle et mécanique. C'est l'Etat selon la nature humaine, selon la liberté de l'homme, consacrée par la Charte. Pour s'associer aux historiens, aux philosophes, aux hommes d'Etat, pour agrandir leur horizon, les jurisconsultes ont besoin d'une étude profonde de l'esprit des lois, où ils devront porter autant de génie avec plus de science et de philosophie que Montesquieu. Il ne faut plus seulement des praticiens et des formalistes. Il faut des hommes qui pensent avec liberté, avec puissance, de vrais hommes publics, attachés à leur patrie et faisant sa gloire.

Le droit administratif ne devrait pas occuper à lui seul une chaire spéciale, si l'on n'entendait par là que les détails et les obligations de l'administration. Bonaparte avait bien mieux pourvu à cette partie en instituant ses auditeurs au conseil d'Etat, qui se trouvaient initiés en quelque manière à la pratique des affaires. En fait de simple administration, la théorie n'est rien : la pratique est tout. Mais quand on veut former des administrateurs qui influent comme fonctionnaires pu-

blics sur l'avenir du pays, la pratique ne suffit plus. Si l'administration, ne se contentait pas d'être une simple bureaucratie ministérielle, toujours à la suite des influences que Paris lui envoie, se réglant toujours sur le vent qui souffle de Paris; si, au lieu d'emprunter aux circulaires qui lui sont adressées l'esprit qui doit l'animer, elle avait son esprit qui lui fût propre; si l'on y voyait réunis de véritables jurisconsultes; si elle offrait une pépinière de magistrats, non-seulement elle imposerait singulièrement au pays, mais ce serait elle qui le conduirait dans toutes les voies de la liberté; souvent même il arriverait que la nation choisît pour ses organes des hommes du gouvernement, et comme députés aux Chambres et dans les localités. Dans la Grande-Bretagne et dans l'Allemagne protestante, où subsistent encore des municipalités libres sur ancien pied, on exige des fonctionnaires publics quelque chose de semblable. Dans le dernier pays que je viens de citer les administrateurs subissent les plus rigoureux examens en matière de droit. Avant de leur ouvrir les rangs de l'administration, qui doit leur offrir de puissantes garanties d'existence et d'indépendance, on les examine de la manière la plus stricte, et on leur demande bien autre chose qu'une simple connaissance du droit administratif.

CHAPITRE X.

Des études religieuses, et de leur importance actuelle.

En des temps de primitive simplicité, de vivantes images suffisent pour toucher le cœur du peuple. Une croix plantée au milieu du hameau, un Christ étendu sur la croix, la Mère des douleurs élevant ses regards vers les cieux, le chœur des Anges, l'Agneau sans tache, la pécheresse repentante, prosternée aux pieds du Sauveur, Lazare ressuscité, le paradis, l'enfer, le jugement dernier, une foule d'images aussi naïves que pathétiques, aussi grandioses que faciles à saisir, n'avaient besoin que d'une parole touchante et vraie, pour faire plus d'impression sur les hommes que la prédication la plus fastidieusement morale. C'était la morale intime et immédiate des choses et des idées. Il ne faut pas dédaigner ces mêmes images, aux époques de civilisation avancée : c'est ce que l'Eglise n'a point ignoré lorsqu'elle a contracté avec les arts une alliance si intime. On pourrait ranger au nombre des pontifes de cette Eglise, ou du moins placer dans les rangs des plus grands orateurs, des plus graves écrivains du christianisme, les Raphaël et les Michel-Ange. Pour les accuser de paganisme, il faut être aveuglé par l'esprit de secte, si étranger aux secrets du cœur, si faux et si retréci dans ses vues.

Ne captiver le peuple que par la seule imagination, et n'instituer dans les rangs élevés de l'ordre social qu'une religion d'artistes et de poètes, c'est tomber dans une grave erreur. La parole de vie cesse d'être un aliment qui nourrit; le Verbe gémit isolé au fond de l'ame. Il ne faut pas toujours parler par images; ce qui serait en effet une sorte de paganisme. Que les miracles du Tout-Puissant, que les actions pures et sublimes des Saints, que les effets de cette sainteté sur la nature et sur l'homme soient des textes, non de développemens absurdes, mais de méditations profondes. Craignez, en exagérant les merveilles, de vous élancer loin du cercle de la sagesse humaine et divine, loin de la sainteté véritable : craignez la limite étroite qui sépare le sublime du ridicule. Ne vous servez pas de ce merveilleux, sans motif, sans but, sans règle, de manière à émousser toute activité intellectuelle, à réduire la raison au silence et à l'apathie : employé avec ménagement et sagesse, ce sera un puissant moyen d'édification, d'instruction. Jamais ne l'abaissez jusqu'au trivial. Qu'il reste toujours dans le vrai. Révélez ces miracles d'un saint, qui, ayant leur racine et leur raison dans l'ame et dans la conscience, sont dignes de croyance. En effet, quiconque pénètre les secrets de la nature par une véritable intuition, quiconque comprend la force de la sainteté, aperçoit la cause rationnelle de tout véritable miracle. N'allez pas *farcir* l'imagination populaire d'une foule de prétendus miracles, sottement et maladroitement inventés par l'ignorance monastique. Sans doute un peu de poésie

peut se mêler à la vérité; et M. de Maistre a fort bien démontré qu'il existe une mythologie populaire qui n'a aucun danger. Mais on ne peut trop craindre que la dévotion aux choses saintes ne se trouve profanée par un alliage d'idées folles, ou bizarres, ou sales, ou niaises, ou absurdes. Le clergé, sans rabaisser la gloire des élus et de leurs miracles, a beaucoup à faire quant à ce que je viens d'indiquer.

Ne retranchons donc rien à la dévotion du grand nombre, ne sacrifions pas les images, ne rejetons pas la légende, ni les miracles, source de véritable édification chrétienne. Mais l'Eglise est appelée à soumettre ces matières à une surveillance sévère. Elle doit faire en sorte, non que l'exécution des objets d'art qui ornent les temples soit toujours parfaite, ce qui est impossible, mais que l'intention du moins en soit noble, et que les images des choses sacrées soient pures de tout mélange de ridicule. De même il serait urgent de revoir entièrement les miracles et la légende; de ne plus communiquer au peuple rien d'ignoble, de vulgaire, de trivial, de bouffon (chose mortelle en un temps de scepticisme et d'ironie), et de ne lui présenter désormais que ce qui est vrai en soi, moral, sublime, édifiant. Je ne prétends pas que l'on doive opérer cette révision d'une manière violente, subite et totale: ce serait enlever aux peuples de l'Europe méridionale, avec quelques erreurs crédules, une grande abondance de véritable foi. Mais le clergé, en opérant lui-même une réforme lente et progressive, sous ce rapport, pourra remédier à ces maux d'une

manière indirecte et efficace. En même temps il détruira cet athéisme du vulgaire, plus rapproché de la superstition que l'on ne pense. On s'est essayé de nos jours à verser le ridicule sur tous les objets, même sur l'éternelle morale. Rien de plus facile à saisir que l'absurde. Les regards de l'homme grossier l'aperçoivent d'un coup d'œil, et dès qu'une facile sagesse lui aura fait reconnaître que son imagination avait adopté des folies, vous le verrez passer de l'excès de la crédulité à celui de l'impiété, passer toutes les bornes, franchir toutes les limites, comme le peuple de la révolution en a offert un exemple. Un clergé vraiment catholique, vraiment éclairé, peut parer à tous ces dangers en les prévoyant. Laissez donc subsister les images; que la légende reste vénérée: mais que ce soient des instrumens d'instruction, servant à la vie réellement morale et chrétienne.

Appliquons ici à une autre partie de la religion populaire, les observations précédentes. Que les cantiques, les vers en l'honneur des miracles, les complaintes pieuses, soient simples, pures, et sinon inspirées par une haute poésie, purgées du moins de ridicules et de profanations. Il est scandaleux d'entendre les choses saintes chantées sur des airs de vaudeville. Les missions catholiques, œuvres utiles, bienfaisantes, et qui du moins auraient pu l'être, ont-elles employé tous les moyens convenables pour édifier les peuples? Je ne parle pas de leur alliance dangereuse avec les intrigues politiques et de l'assistance qu'elles ont prêtée à un parti. Ces échafauds dressés dans les

carrefours pour brûler les œuvres impies du dix-huitième siècle pourraient peut-être trouver une excuse dans l'exaltation du zèle : cependant n'y avait-il pas là bien du fracas, bien de l'ostentation? Et ces spectacles aboutissaient-ils au résultat qu'on se proposait? Quoi qu'il en soit, aucun prétexte ne palliera ces anathèmes versés à pleines mains, ces colères à outrance dont les mêmes prédicateurs sont accusés. Avec cette violence effrénée, on tombe à moitié chemin, ou l'on dépasse le but.

J'ai parlé jusqu'ici du clergé dans son contact avec les classes inférieures de la société : j'ai prouvé en quoi il aurait tort de ne pas modifier sa conduite. S'il était vrai qu'une partie du clergé des campagnes se trouvât en hostilité flagrante contre ses paroissiens, par suite d'une irritation d'esprit de parti toujours dangereuse et coupable, parce qu'elle est contraire à la charité chrétienne : la conduite du clergé devrait être blâmée plus sévèrement encore. Cette situation est d'autant plus fâcheuse qu'une partie considérable des communes de France, manquant de premiers pasteurs, se trouve, dans le fait, en dehors du christianisme. Comment les cantons privés de nourriture spirituelle en auraient-ils le désir, si ceux qui possèdent des pasteurs sont dans une guerre perpétuelle avec ces derniers, et pour les opinions politiques, et pour les amusemens, et pour les habitudes de la vie privée. Un vieil adage populaire répète aux curés, que *les mouches ne se prennent pas avec du vinaigre*. Ils ne suivent pas ce conseil trivial mais utile. Je ne sais quelle espèce de

faux rigorisme s'est emparé de leur conscience : on dirait que quelque chose du fanatisme puritain ou méthodiste est venu se mêler à leur foi. C'est l'excès opposé à ce relâchement extrême, où le clergé d'Italie et d'Espagne est tombé. Gardez en tout une juste mesure ; c'est la meilleure manière d'exercer la charité ; c'est aussi le moyen d'acquérir, par une stricte équité, le plus d'empire sur les hommes.

Il serait à désirer que les curés trouvassent leur place dans le régime municipal qui se prépare aujourd'hui. Ils ne sont pas les hommes de l'Etat, mais ils ne cessent pas d'appartenir à la cité. Ils touchent de la manière la plus immédiate aux besoins des pauvres, des écoles, et aux établissemens de charité publique. En les oubliant dans cette organisation, l'on consacrerait une singulière doctrine, étrangère à tous les Etats de l'Europe. Mais le curé, pour que sa place soit bien remplie, doit être l'ami, le confident, non le délateur de ses paroissiens. Il faut que, pour triompher de leur résistance, il sache beaucoup souffrir avec résignation. Une partie de la population française est encore bien malade, et n'attend sa guérison que du christianisme. Que les prêtres de tous les âges accomplissent le saint devoir de cette cure spirituelle. Les plus rebelles verront en eux des anges consolateurs, tant est naturel l'empire du christianisme sur les hommes.

L'éducation dont le clergé a si grand besoin, et qu'il doit communiquer aux autres, s'accomplira d'abord au moyen d'une bonne direction imprimée à l'étude du christianisme, d'un enseignement des saintes Ecri-

tures, non inanimé et stérile, mais plein de puissance et de vie ; d'une lecture choisie et assidue des Pères de l'Eglise. On apprend dans les séminaires une philosophie morte, une théologie scolastique mêlée de cartésianisme. Jamais, avec ces élémens, on ne touchera le but. Sans doute il ne faut pas dédaigner la lecture des penseurs scolastiques du moyen âge : il y a beaucoup de fruit à en tirer. Mais ce doit être une étude vivante et féconde. Que l'on connaisse, que l'on approfondisse le grand Anselme, saint Thomas, Albert-le-Grand ; que l'on n'oublie ni saint Bernard, ni saint Bonaventure, ni les mystiques ni les scolastiques. Mais les répéter, mais s'emparer de leurs formules, c'est errer gravement, se plonger dans une science muette et stérile, et qui n'est pas moins néfaste, pas moins funeste à l'intelligence que ce jeu des démonstrations cartésiennes et des déductions empruntées à la philosophie de Condillac et de Locke ; jeu qui n'est pas étranger à l'enseignement des séminaires. Amas de vétustés surannées depuis des siècles, et où ne se trouve plus une étincelle de vie. M. de Lamennais a tenté d'y introduire cette flamme, mais au moyen de la polémique et par l'emploi du scepticisme, qui est toujours dangereux. Il était utile d'ébranler l'autorité despotique de Descartes et les idoles créées par lui, afin de s'affranchir du joug de sa méthode, et de le soumettre au libre jugement d'une appréciation philosophique. On a été effrayé de M. de Lamennais dans les séminaires. Il a effarouché la vieille routine gallicane. Il était également utile qu'elle se trouvât elle-même ébranlée dans

sa sécurité, que ses principes fussent examinés, que l'on remontât jusqu'à leur origine, qu'on appréciât leur valeur en religion et en histoire.

En parlant de l'instruction du clergé, je ne suis pas assez insensé pour exiger que chaque prêtre soit un savant : il y aurait absurdité. Que le prêtre soit saint, honnête, charitable, dévoué au bien de ses paroissiens, doué de bon sens, de modération, de réflexion. Qu'il sache donner un conseil et l'appuyer de bonnes raisons. C'est là tout ce que l'on peut exiger de lui. Dans les pays protestans, il arrive souvent qu'on demande trop aux ministres du sacerdoce. Un curé de campagne doit avoir étudié le grec, l'hébreu : l'examen va peut-être jusqu'au syriaque, jusqu'au chaldaïque, tant le zèle et l'amour de l'érudition rendent ces juges difficiles. Mais rien de tout cela ne peut constituer encore le pontife : ce n'est pas l'aliment céleste, le pain de vie ; la science la plus profondément versée dans l'exégèse est moins habile en cela que la simplicité de l'ame chrétienne. Toutefois si chacun des membres du sacerdoce ne peut prétendre aux plus hautes études ecclésiastiques, il serait honteux que, sous ce rapport, l'Europe catholique fût inférieure à l'école protestante. Cette infériorité porterait un coup terrible à l'autorité du clergé.

Au temps où nous sommes, ce n'est pas encore tout pour le pontife de connaître à fond dans l'esprit intime du catholicisme, avec autant d'élévation que d'étendue, et les Saintes Ecritures, et les Pères, et les Scolastiques du premier ordre, et toute l'histoire de

l'Eglise : il ne peut se passer de la philosophie et de la philologie dans ses résultats vraiment philosophiques. Il faut qu'il soit au courant des notions du siècle, dans la philosophie de l'histoire, pour pénétrer d'une sève vivante et profonde de catholicisme, les connaissances acquises par lui.

Il faut aussi que le clergé en masse, sinon individuellement, que ses supérieurs, ses directeurs, connaissent avec précision et profondeur le temps où ils vivent, qu'ils en étudient toutes les directions et toutes les routes. Il faut qu'à cet égard le clergé tout entier, par la prudence de ses actions, se meuve et agisse comme un seul homme. Les foudres qu'il a lancées contre la mauvaise philosophie du passé, ont été sans résultat jusqu'ici, parce que cette philosophie est morte. Son attention doit se porter sur les idées du jour, et il doit y consacrer, non l'aveugle fureur du zélote, mais l'attention du chrétien philosophe, plus réellement instruit sur les origines de l'humanité, que ne pourraient jamais l'être tous les formalistes, tous les dialecticiens du monde.

Il ne faut dédaigner, il ne faut négliger aucun mouvement. Aujourd'hui que tout se porte du côté de l'industrie et des arts utiles à la vie, la population ouvrière des manufactures et des fabriques doit être l'objet d'une attention spéciale. En général elle vit privée de Dieu et d'avenir : du moins est-ce là l'idée affreuse que tous les partis, par différens motifs, ont concouru à en donner. On prétend que la confusion des deux sexes et le mélange de tous les âges, jusqu'à

la plus faible et la plus tendre enfance, y donne lieu à des vices d'une nature épouvantable. Ce tableau est sans doute exagéré : mais en l'adoucissant même, toujours est-il que c'est là qu'une œuvre méritoire et fructueuse s'offre aux soins du clergé. On a vu les communautés protestantes des piétistes et des frères moraves, en embrassant elles-mêmes l'industrie dans ses diverses branches, en s'acclimatant dans les districts où se trouvent les manufactures, transformer en association d'êtres réglés et raisonnables, des troupes d'hommes sans lois et sans mœurs. M. le comte de Montlosier s'est élevé avec une violence extrême contre ce qu'il appelle l'accaparement des classes ouvrières par des affiliations jésuitiques : a-t-il eu raison? Je l'ignore. Si de telles initiations n'ont eu pour but et pour résultats que de vaines intrigues ; si, par exemple, il est vrai que les domestiques aient été dressés pour exercer auprès de leurs maîtres une sorte d'espionnage religieux ; une telle conduite est odieuse. Mais quelle est la preuve de cette accusation? Je voudrais que la congrégation n'eût pas de torts plus graves à se reprocher que la conquête et l'adoption des classes ouvrière et domestique. Les plaintes que M. de Montlosier a lancées contre eux à ce sujet, respirent, comme à beaucoup d'autres égards, un esprit d'illibéralisme qui étonne chez un tel écrivain.

Le clergé veut (et personne ne peut en être surpris) jouer un grand rôle dans l'instruction publique et populaire. Malheureusement son début dans cette entreprise a été maladroit. L'œuvre de ses missions s'est

exécuté avec trop d'impétuosité : on eût dit qu'il allait conquérir la France, à le voir marcher ainsi, enseignes déployées. Dans l'affaire des Frères de la doctrine chrétienne, il a attaché trop d'importance à une simple forme d'enseignement, comme si c'eût été un talisman magique.

Ce qui est admirable chez les Frères, ce n'est pas leur méthode, c'est leur charité, c'est cet amour du prochain qui les embrase. Les curés de nos campagnes, au lieu de s'emparer de l'instruction populaire, déclament contre elle; ils ont tort. Le Voltaire de la petite propriété (qui par parenthèse n'a pas eu grand succès, quoi qu'on en ait dit) s'est distribué sous leurs yeux : et ils n'ont pas voulu se donner la peine d'ériger des écoles, et d'instruire la jeunesse. En général vous diriez que, tout en réclamant le droit d'enseigner, ils le regardent comme au-dessous de leur dignité. Les petits séminaires ont essayé de remplacer les pensionnats : c'était le dernier camp où les Jésuites avaient cherché refuge, et d'où l'université vient de les déloger au nom du régime légal. Une chose plus grave, ç'a été l'espèce de juridiction usurpée sur la direction des séminaires épiscopaux, et surtout la prestation exigée de certain serment qui rappelait de loin, et pour une cause bien différente, les fameux billets de confession. Enfin le clergé a délaissé le haut enseignement, comme s'il eût avoué qu'il se reconnaissait trop faible pour tenir tête aux savans. Il y a là une grande faute. Qu'il produise, comme les Jésuites l'ont essayé, des hommes illustres dans les diverses classes des

sciences humaines, si étroitement liées aux sciences divines, sa position changera dans l'instruction publique, et l'on trouvera naturel qu'il y occupe un poste distingué. A ce titre seul, les Franciscains et les Dominicains ont joué un grand rôle dans les universités du moyen âge.

(La fin au numéro prochain.)

N° 35. — NOVEMBRE 1828.)

LE CATHOLIQUE.

POÉSIE.

MALATI ET MADHAVA,

Drame de Bavabhuti, *poète indien du huitième siècle de l'ère chrétienne.*

Deux ministres, serviteurs de deux rois puissans, étaient amis de collège. Ils s'étaient juré d'unir leurs enfans, alors en bas âge. Une vieille prêtresse de Bouddha, nourrice de la jeune fille, philosophe, amie et confidente des deux hommes d'Etat, demeurait dépositaire de leurs projets. Mais la roue de la fortune vint à tourner. Du haut de la splendeur, le père du jeune garçon tomba dans le comble de l'infortune. La prêtresse lui demeure fidèle : elle prend son enfant, dont elle fait son fils d'adoption, et le nourrit du *doux lait de la philosophie*, comme parle Shakspeare. Plus am-

biticux, le père de la jeune fille ne songe plus à l'ancienne alliance. Il oublie son ami, et poursuit le cours de ses prospérités. Indignée de sa conduite, la prêtresse, portée d'enthousiasme pour le jeune Madhava, son disciple, aimant non moins tendrement la belle Malati qu'elle a élevée, prend la résolution d'unir ces deux jeunes gens, en dépit de leurs parens. Elle arrache Madhava à sa solitude : lui et Malati, séparés dès leur tendre enfance, n'ont gardé aucun souvenir l'un de l'autre.

Les motifs qui divisent les deux familles sont entièrement rejetés sur l'arrière-plan de la scène indienne, où ils ne vivent qu'en récit.

Malati a vu Madhava sans en être aperçue. C'est la prêtresse qui a fait venir le jeune homme dans la cité. Cette prêtresse agit comme la divinité de la pièce ; elle en est la bienfaisante fatalité. A l'aspect de Madhava, tous les feux de l'amour font leur irruption dans le cœur de la jeune fille. Elle languit, charme sa solitude en reproduisant, par l'art du pinceau, les traits de celui dont elle ignore le nom. Une de ses suivantes reçoit ce portrait en dépôt ; mais, comme agent de la prêtresse, elle le fait tomber entre les mains d'un serviteur de Madhava, chargé de le remettre à son maître.

La fête de Kama, du dieu de l'amour, est annoncée. Son temple s'ouvre pour recevoir les offrandes des jeunes gens des deux sexes. La prêtresse engage Madhava à s'y rendre ; Malati est sollicitée d'y paraître de son côté. Le jeune homme repose aux pieds d'un arbre majestueux. Il a vu Malati, il y rêve ; sa main, comme

inattentive au mouvement de sa pensée, tombe languissamment sur des fleurs dont il tresse une couronne au souvenir de la beauté. Malati sort du temple; l'essaim des jeunes filles la conduit au lieu où repose celui qu'elle adore : ces aimables enfans, disciples de la prêtresse, sont instruites des secrets du cœur de leur amie. En apercevant le jeune homme, elles échangent des sourires et des regards : puis, levant le doigt de son côté, le désignent à l'attention de Malati. Pour la première fois les deux amans se voient face à face, pour la première fois ils se dévorent de leurs regards. Ils se taisent, ils tremblent, une indicible tendresse semble les enchaîner. Malati se retire lentement, les jeunes filles l'accompagnent, un corps d'eunuques l'escorte. Elle remonte sur son éléphant, se dirige vers la cité : plus d'une fois ses regards se portent sur Madhava, dont le cœur est brûlé par un poison délicieux. Le style de cette scène rappelle les enchantemens de Pétrarque : c'est cette suavité, cette grace de pinceau qui ont illustré le chantre de Vaucluse.

Confidente de la prêtresse, une des amies de Malati est revenue sur ses pas, au moment où celle-ci, montée sur son éléphant, y demeure immobile. La suivante s'adresse au jeune homme avec enjouement, lui demande cette couronne qu'il a tressée; parce que, dit-elle, sa maîtresse ayant entrevu l'habileté qu'il avait employée, désirait s'instruire par ses propres yeux s'il y mettait autant d'adresse qu'elle-même. Jalouse de son art, elle ne veut être surpassée par personne. Tout le temps que son amie parle, Malati ne la quitte

pas des yeux : elle tremble d'être refusée. Ayant reçu la couronne, il lui semble y voir de l'irrégularité, comme si celui qui l'avait tressée était agité par une secrète passion. Sa tendresse conçoit de vives alarmes ; elle est reconduite à son palais.

Madhava, instruit du rang de Malati, désespère de l'obtenir. Il est pauvre, elle est riche. Son serviteur lui remet le portrait dont nous avons parlé; et, dans son enivrement, Madhava s'empare d'un pinceau et fixe les traits de Malati sur les feuilles du palmier. Inquiète du portrait dont elle ignorait les destinées, Malati le réclame à sa suivante, qui, à son tour, le demande au jeune homme. Il lui substitue celui qu'il a fait lui-même, et Malati reçoit un gage de la passion de celui qu'elle ne connaît que de vue. La prêtresse, avant de lui révéler la position de son amant, avant de l'instruire de cette foi jurée entre les deux pères, et violée par l'un d'eux, veut rendre invincible l'amour de la jeune fille. Elle redoute sa timidité, qui ne saurait résister à la volonté de ses parens ; car elle sait, ce que Malati ignore, l'odieux hymen préparé pour un inconnu.

Malati est enfin instruite de l'inflexible volonté de son père. Le roi ordonne qu'elle épouse son favori. « Le désir du roi, s'écrie-t-elle, est tout pour mon père ; « les vœux de sa pauvre Malati ne sont rien à ses yeux. » Sa résignation est égale à son désespoir. Elle accable de caresses la vieille prêtresse, sa nourrice : elle veut la gagner à ses intérêts, ignorant ce qui s'est tramé. La prêtresse s'éloigne-t-elle, Malati gémit ; revient-

elle, un sourire embellit ses traits. Puis elle lui avoue, rougissant de honte, cachée dans son sein, le mystère de son cœur; lui offre des cadeaux, la serre dans ses bras, ne la laisse partir que sous serment d'un prompt retour. La prêtresse conduit Malati sous un berceau de jasmins, lui parle d'un jeune homme, son disciple, qui étudie dans la cité; puis, soulevant la tête de la jeune fille, découvre aux regards de Madhava, qui s'approche de loin, la couronne dont Malati a orné son cou. Un bruit retentit: ce sont les cris du peuple en effroi. Le tigre, image du dieu de la mort, a brisé les liens qui l'enchaînaient au temple de la divinité. Sa gueule s'entr'ouvre sanglante; un bruit s'en échappe comme du fond d'une caverne où gisent les membres palpitans des hommes et des animaux que le monstre a dévorés. Madhava s'élance; mais son ami, derrière la scène, a déjà abattu l'animal aux pieds de la sœur de ce favori du prince, qui doit épouser Malati. La reconnaissance unit les deux jeunes gens. Ainsi, à des scènes pleines de graces se mêlent des scènes de terreur, mélangées d'héroïsme et d'une grace nouvelle.

La reine réclame Malati pour la préparer aux noces auxquelles elle est condamnée. Désespoir des amans. En route, Malati se repose aux bords d'une claire fontaine, un peu écartée de sa suite. Le prêtre de Chamunda qui, avant de se retirer du monde pour vivre dans la contemplation des objets célestes, prétend accomplir un dernier et grand sacrifice, enlève la jeune fille. Il invite une prêtresse, son disciple, à se rendre au temple de la divinité. Il fait nuit; nous sommes

transportés au cimetière où se brûlent les morts, et la prêtresse, en sortant d'un char éthéré, monte vers le temple où elle est appelée. Cette prêtresse est une femme à l'ame de fer, sans haine comme sans pitié, absorbée dans la contemplation des mystères de la déesse. Elle méprise la vie des autres comme la sienne propre. Magicienne redoutable, elle marche; et ce collier de crânes qu'elle porte suspendu à son cou, émet un son d'horreur. Il y a là le grandiose d'Eschyle, et ces hauts mots dont parle Aristophane, *élevés comme les tours, formidables comme les cimes des montagnes entassées contre les cieux.* Ses cheveux gris pendent, et s'agitent aux vents. Le grand Aghoraghanta, son sage précepteur, l'attend pour immoler à sa superstition la vierge la plus pure, la plus belle, la plus riche de tout l'Indostan.

Madhava s'avance. Il ignore l'enlèvement de sa bien-aimée; mais il sait qu'un autre va l'épouser; il n'espère plus dans la bonté des cieux; ce sont les démons que son impiété invoque. Dans cette amertume d'ame et d'esprit, Madhava apporte une offrande sanglante, un repas de chair humaine: le poète nous laisse ignorer comment il se l'est procuré. L'épée nue brille dans ses mains, les paroles de son invocation sont formidables. De loin à loin brûlent les piliers funéraires, qui éclairent cette scène d'épouvante. Une fatalité sinistre, de concert avec une fatalité bienveillante, pousse le jeune homme pour en faire l'instrument de la délivrance de sa bien-aimée. Partout, dans les poésies indiennes, la fatalité est adorée sous ces deux formes,

comme sur le théâtre des Grecs. Seulement la destinée bienfaisante semble indiquer l'action d'une providence, présentée, dans l'antiquité classique, par le seul Sophocle.

Malati gémit au fond du sanctuaire. Le temple s'ouvre ; le pontife et la prêtresse qui l'assistent, présentent Malati, parée comme une victime, devant l'autel de la déesse. Ce cri de l'innocence à l'autel déchire l'ame profondément. Elle invoque son père, sa malheureuse mère, sa nourrice, les amies, les tendres compagnes de son enfance. Aghoraghanta tourne autour d'elle, en adoration devant celle qui doit tomber sa victime. Rien de plus grandiose, de plus épouvantable, de plus *pindarique* par le tour de l'expression, par l'élévation de la pensée, que cet hymne d'un affreux fanatisme, où le Dante et Eschyle semblent confondre leurs inspirations. C'est le pas d'airain des Euménides. Elles se réveillent ; les serpens sifflent dans leur chevelure. Comme la biche timide que de loups rapaces entourent en cercle et dévorent du regard, la gueule entr'ouverte, avant de l'attaquer, Malati se lamente. L'infame prêtresse, toujours impassible, admire sa victime, la flatte, la caresse, l'exhorte à penser à celui qu'elle a aimé dans sa vie, parce que la mort, sans pitié, va le lui enlever. « Oh Madhava ! s'écrie l'infortunée, Sei-
» gneur de mon ame ! puissé-je, quand je ne serai
» plus, vivre encore dans ta mémoire ! » La prêtresse la plaint, mais hâte le sacrifice. Aghoraghanta lève le glaive ; Madhava arrête son bras. L'implacable pontife exhorte le jeune homme à ne pas interrompre un acte

sacré. « Le lion, dit-il, pose le pied sur la tempe de l'é» léphant, comme la foudre frappe la cime des mon» tagnes qui fument sous ses coups. Craindrai-je l'at» taque du cerf timide? » Madhava lui fait expier son forfait.

» Celui qui a dévasté le nid du serpent n'a pas de » repos à attendre : la mère qui l'a couvé vit pour » aiguiser sa dent. » Tels sont les mots par lesquels la prêtresse se prépare à la vengeance. Elle attend le jour où la ville tout entière va célébrer les noces de Malati et du courtisan. La jeune fille reçoit, de la part du souverain, un vêtement magnifique, qu'elle doit revêtir à l'autel. Ce moment, prévu par la nourrice, est habilement exploité par elle. Elle a caché dans le sanctuaire Madhava et son ami. Une de ses disciples reste seule avec Malati, qui se jette à ses pieds pour invoquer la mort. « Ah! dit-elle, vous n'aimez que la vie de Malati; vous » n'aimez pas Malati elle-même! » Elle charge cette jeune compagne de recommander à son amant, s'il apprend sa mort, d'avoir la force de lui survivre, pour garder la pureté de son souvenir. Madhava s'approche au moment où Malati est prosternée, et prend la place de sa compagne. Elle gémit, supplie toujours; puis, croyant voler dans les bras de son amie, s'élance dans ceux de Madhava, qui reçoit son premier baiser. La prêtresse, croyant triompher des dernières difficultés que lui présente l'amour filial de Malati, lui révèle la vérité entière, ordonne l'union des amans. L'ami de Malati se cache sous la robe nuptiale : il est conduit au palais du favori.

Un triste désappointement attend ce courtisan, impatient de voir Malati, et très-mal reçu par celui qui, sous l'habit de femme, la remplace. Furieux, il quitte son épouse prétendue, ne se doutant de rien ; mais, pour ajouter à son courroux, on lui enlève sa sœur, et il devient la risée du public.

Malati et Madhava sont tendrement assis dans une grotte odorante, sur une plate-forme en marbre. La nouvelle arrive que la garde du prince s'est emparée de leur ami. Madhava vole à sa délivrance; alors la prêtresse de Chamunda fond sur son épouse ; « Où » est-il, votre amant, s'écrie-t-elle, l'assassin du saint » Pontife? Qu'il vous sauve, s'il le peut ! Pauvre oi- » seau de la forêt, le vautour décrit autour de toi des » cercles immenses, et tu trembles ! Que je t'enlève » sur les hauteurs de la montagne ! »

Le roi avait juré la perte des deux amis ; mais, témoin de la bravoure avec laquelle ils assaillent sa garde, son admiration remplace sa colère. Gonflés de haine, son ministre et son favori l'écoutent, l'œil morne ; il leur demande leur désistement dans les termes suivans : « Vous devriez vous trouver heureux » de vous allier par un double hymen à de tels héros? » Le peuple fait éclater son enthousiasme, auquel succède le désespoir, à la nouvelle de la disparution de Malati.

Nous sommes transportés sur le sommet du mont Vindhya. Une nature grandiose nous environne. Dans les eaux de la rivière se reflète la cité, comme si, dit le poète, avec ses tours, ses palais, ses pyramides,

elle était précipitée du haut des cieux. On voit descendre cette rivière en cataracte des montagnes. C'est la voix des nuages où gronde le tonnerre, quand elle répond au hurlement de l'éléphant, rendu plus profond et plus caverneux par l'écho prolongé de l'abîme. Saudamini, disciple de la bonne prêtresse, et ellemême prêtresse, paraît dans un char céleste. Elle adore la nature et s'incline devant sa majesté. Madhava en démence erre dans la forêt; vainement son ami le console. Jamais poésie n'a atteint une plus grande hauteur : plaintes, désespoir, reproches, gémissemens, tout y est sublime. Le dévouement de l'amitié n'y est pas moins touchant : l'art du poète sait vous entraîner au sein d'une nature à la fois gracieuse et colossale, qui semble participer à l'action du drame; les mœurs des animaux, les migrations des plantes parasites, y sont observées sur la plus vaste échelle. C'est au commencement de la saison tant désirée des pluies, où tout reverdit d'une beauté nouvelle. Partout où Madhava s'adresse, partout il croit retrouver une empreinte de sa bien-aimée. Une traduction fidèle, mais de la main d'un grand poète, pourrait seule reproduire les inspirations d'une aussi haute éloquence.

Dans cette course frénétique et douloureuse du malheureux Madhava, Saudamini l'arrête. Elle lui montre la guirlande qu'il a tressée, et que Malati vient de perdre dans sa fuite. A cette vue, sa raison commence à revenir. Pour achever sa guérison, la prêtresse l'enlève dans son char, et, de son pouvoir supérieur, détruit et renverse la puissance magique de la pythie

néfaste. Malati rendue à sa famille, réconcilie son père et son époux. Le prince fait consentir son favori au mariage de sa sœur et de celui qui l'a arrachée au tigre.

Malati et Madhava est le Roméo et Juliette de l'Orient. Même invention, même drame. Mais Bavabhuti n'offre pas le sens profond de Shakspeare. L'ambition, chez l'auteur indien, remplace la haine des deux familles, qui influe si tragiquement sur la destinée des amans de Vérone. Au lieu de Guelfes et des Gibelins, ce sont des croyances rivales qui sont au fond de la pièce indienne; et ces croyances n'ont pas été assez habilement rattachées à ce fond même.

Comme je l'ai déjà observé dans les commencemens, les motifs qui divisent les deux familles sont entièrement rejetés sur l'arrière-plan de la scène indienne, où ils ne vivent qu'en récit. Chez Shakspeare, au contraire, Capulet, Montaigu, le Prince et Paris paraissent sur la scène : le tableau en devient plus large et plus imposant; mais Bavabhuti n'est ni moins pathétique, ni moins passionné que l'auteur anglais. Il s'entoure, d'ailleurs, d'une nature plus grandiose et plus poétique. Ce reflet de l'Italie, qui brille dans le drame anglais, lui prête un charme, une grace infinie; mais la beauté, la majesté de la nature dans l'Inde, sont encore d'un plus grand effet.

Comme Roméo et Juliette, Malati et Madhava préfèrent la mort à la séparation. Madhava enlève son amante, conduite à l'autel où s'allume l'hymen d'un autre. Le ministre, le favori du prince, auquel Malati

doit être sacrifiée, le roi lui-même, sont dans un courroux extrême; mais l'amour triomphe de tous les obstacles.

La prêtresse de Bouddha est à la fois la nourrice et le frère Lorenzo du drame anglais. Double confidente des deux amans qu'elle fait secrètement s'épouser, à l'instant même où l'on force Malati à s'unir au favori du prince, elle se voit contrariée par un pontife de la déesse Chamunda, assisté d'une prêtresse de cette divinité sanguinaire, à laquelle on veut immoler la jeune Malati, qu'on dérobe à ses parens. Madhava sauve sa bien-aimée, tue le pontife, mais Malati lui est enlevée. Dans son désespoir, il parcourt les montagnes et les forêts, redemandant Malati à toute la nature, lorsque cette même influence tutélaire, qui avait procuré l'union des amans, arrache la jeune fille à sa captivité, et lui fait obtenir, avec la faveur du roi, le pardon de celui qu'elle aime, et avec lequel son père se réconcilie.

Les deux prêtresses rivales forment d'admirables contrastes et des développemens de caractère inconnus sur les théâtres de l'Occident, quoiqu'ils ne soient pas étrangers aux mœurs des Grecs. L'une cultive une philosophie douce et paisible au fond de la solitude. C'est une stoïcienne à laquelle le parjure est en horreur, mais la rigueur de sa morale est adoucie par une bienveillance universelle qu'elle porte à toutes les créatures. L'autre, superstitieuse et cruelle, s'enfonce dans d'horribles mystères, et cherche à deviner la vie au sein même de la mort. Toutes deux sont d'une composition imposante : on les comparerait volontiers à deux sta-

tues échappées au génie de Phidias. Rien n'est plus simple, plus grand, plus majestueux que l'ensemble de leurs démarches. Elles représentent deux grandes écoles, où se prononce un esprit diamétralement opposé. Dans l'une, il y a l'horreur du sang, l'amour de l'humanité; dans l'autre, la soif du sang, l'indifférence absolue pour les destinées humaines. Il n'est pas un instant douteux de quel côté penche le poète. Cette disposition, si nous songeons à la nature du paganisme indien et à l'oppression de la secte de Bouddha, lui fait infiniment d'honneur.

Entourée de jeunes vierges, qu'elle forme à toutes les vertus, qu'elle enseigne surtout à jouer un rôle actif dans les destinées humaines, la prêtresse de Bouddha est liée avec les hommes d'Etat, et attire à elle une jeunesse studieuse, pour lui inculquer une espèce de philosophie pythagoricienne. On ne saurait dire qu'elle est sans intrigue; mais il y a un tel caractère de pureté, de sérénité répandu sur toute cette figure, elle veut tant le bien pour le bien même, qu'on lui pardonne les moyens, d'ailleurs innocens, d'y parvenir, et que cette introduction dans l'intérieur des ménages et des affaires ne présente rien d'odieux. Son ambition n'est pas de gouverner, mais d'agir pour faire des heureux et se faire aimer. Si elle fréquente les grands, ce n'est pas pour leur donner une direction politique, c'est pour les ramener à la vérité, à la nature.

Sans bizarrerie, sans étrangeté, ce caractère nous initie à des mœurs d'une simplicité patriarcale, où la naïveté primitive est cependant teinte d'une douce

couleur de sensibilité plus moderne. Ainsi s'établit habilement la nuance entre les ascètes de la religion de Brahma, qui ne connaissent que l'existence dans la solitude, entourés d'une nature à laquelle ils adressent leurs hommages, et les ascètes de la religion de Bouddha, animés d'un prosélytisme inconnu des Brahmanes. Cet esprit de secte les oblige à opérer sur l'ame humaine, et leur donne, par contraste de la naïveté des autres, un caractère de prosélytisme inconnu aux mœurs primitives. Dans celles-ci, chacun demeure ce qu'il est, pour lui-même et pour lui seul. Mais chez les Bouddhistes, comme dans l'école de Pythagore, il y a un besoin d'agir par la prédication et la réflexion, avant-coureur des besoins du christianisme. Cette naïveté sentimentale, dans son opposition à la naïveté patriarcale, ne doit jamais être confondue avec la fausse sensibilité des époques de dégénération, où l'ame, impuissante et tourmentée, se perd dans le vague d'une idéalité mensongère.

Ce génie de la prêtresse indienne, dont l'ame aimante se développe avec tant de simplicité et de calme, et où le mouvement d'intrigue ressort si parfaitement d'un mouvement de bienveillance, touche parfois au sublime de la charité chrétienne. C'est une divination de la religion de vérité que le Bouddhisme manifeste seul dans le monde antique, au moins dans ce degré de pureté. Certainement il nous présente un système monstrueux, mais soumis à la douce influence d'une morale plus élevée.

Rivale et ennemie de l'autre, la prêtresse de Cha-

munda verse le sang sans remords, tandis que celle de Bouddha, d'accord avec les préceptes de sa religion, a toute immolation sanglante dans une invincible horreur. L'antiquité ne nous a rien montré de plus profondément païen que cette scène affreuse, où par un épouvantable abus des idées les plus sacrées d'expiation, de dévouement et de sacrifice, le fer est levé sur la jeune Malati et brille sur le sein de la victime. Le même poète qui épuise les sentimens de tendresse d'ame, de piété et de charité, dans la peinture de la prêtresse bouddhiste, épuise ici les sentimens d'horreur et l'indicible volupté de sang et de carnage que respirent les scènes du cimetière, où sont allumés les piliers funéraires. Là règne le dieu de la mort, dont la prêtresse porte un collier de crânes, qui retentissent dans sa marche funèbre. Dans ces tableaux, Eschyle est immédiatement placé à côté de Sophocle; le gigantesque s'unit à l'élévation, à la pureté des formes. Nul poète n'a chaussé un plus haut cothurne; nul poète n'a fait retentir plus fortement les accens de l'horreur, après avoir fait entendre ceux d'une délicate pitié. Sa diction est parfois prolixe, inégale; elle n'offre pas la rare élégance de Calidasa, ni la netteté, la fermeté, la vigueur de contour du roi Sudraka, poètes de sa patrie; mais elle a quelque chose d'abandonné, de fort, de puissant dans son vol, de gracieux, d'élégant, d'aimable dans ses détails, qui rachète de nombreux défauts de composition, sur lesquels il n'est pas permis de fermer les yeux.

Les amours de Malati et de Madhava offrent sujet à

des réflexions intéressantes. Madhava, ardent jeune homme, fougueux, passionné, connaît les mœurs et la délicatesse de sa patrie : il n'abuse pas de ses avantages. Lui aussi, comme Roméo, a une entrevue, dans le jardin, pleine d'une délicieuse poésie. Mais la timide Malati s'effarouche de toute parole un peu audacieuse. Elle rougit d'une pudeur charmante, et se livre néanmoins, avec une entière confiance, à toutes les impressions de l'amour. Dans la solitude, elle exhale ses sentimens; près de son amant, à peine ose-t-elle lever un regard. On dirait la vierge chrétienne, élevée dans la réclusion d'un monastère. Il faut la forcer, en quelque sorte, à contredire le vœu de ses parens : une fois encouragée, elle brave toutes les infortunes. Son cœur est livré à des épreuves cruelles. Comme Juliette, elle choisit la mort pour se soustraire à un joug qu'elle n'a pas la force de refuser. Rien de plus déchirant que la scène où on la représente au sacrifice. Elle tend le cou, innocent agneau, avec une résignation mêlée d'angoisses. Un sang-froid infernal préside aux préparatifs que font ses persécuteurs. Jamais poignard tragique ne fut remué plus avant dans les entrailles humaines.

Une sorte de Mercutio anime le drame; c'est l'ami de Madhava, le Roméo de la pièce; mais ce Mercutio n'a rien de *l'humour* de celui de Shakspeare. Il adore la sœur de l'homme même auquel on veut donner Malati en dépit de son amour. Substitué à cette infortunée, il est conduit au palais du favori, dont il enlève la sœur, au moment même où Madhava lui dérobe sa fiancée : double intrigue qui nuirait à la simplicité

de l'action, qui en détruirait les belles proportions, si elle ne provoquait des sentimens admirables de dévouement. C'est Oreste et Pylade ; ce sont les fameuses amitiés des Grecs aux temps héroïques. Les mêmes sympathies se rencontrent dans l'affection qui lie ensemble les jeunes vierges. L'amie mourait pour son amie, avec autant d'enthousiasme, avec autant de facilité que deux héros, deux frères d'armes se dévoueraient l'un pour l'autre. S'il n'y avait pas un peu de profusion de ces sentimens dans le drame indien, l'effet en serait plus pathétique.

J'arrive au défaut capital de la pièce : il n'est pas tant dans la double action ; car, jusqu'à un certain point, elle peut s'excuser, surtout si l'on observe qu'elle détermine une grande beauté de caractère ; il consiste principalement en ce que l'opposition entre les deux prêtresses ne ressort pas assez de leur inimitié. L'une veut immoler Malati, elle l'enlève ensuite, non pour contrarier les vues et les doctrines de son antagoniste, mais par un fanatisme puisé en dehors du sujet de la pièce, et nullement rattaché à son action même. Ce défaut était facile à éviter. Mais Bavabhuti qui, comme poète, marche l'égal et très-souvent le supérieur de Calidasa et de Sudraka, ses compatriotes, est à une grande distance d'eux comme compositeur de drame. Il ne distribue pas aussi bien ses masses : on remarque en lui les avantages et les imperfections d'Euripide. A côté d'un mouvement d'action immense, les récits abondent ; et ces récits sont maladroitement placés dans la bouche de leurs propres

acteurs. Ce poète offre le phénomène d'une nature prodigieuse, mais sans harmonie dans ses productions. On trouve chez lui la passion, l'élévation, la sublimité, unies à la grace, à la naïveté, à la fraîcheur du sentiment; mais les lumières vacillent, et troublent l'aspect du tableau. Il eût été facile de tirer de ces matériaux un grand ensemble. Mais on sent que ce poète n'a pas la raison du roi indien, et ne possède pas la perfection de l'auteur de cour, l'un et l'autre ses prédécesseurs dans la carrière dramatique.

POLITIQUE.

DU PRÉSENT
ET
DE L'AVENIR.

CHAPITRE XI.

Des cours de MM. Cousin, Guizot, Villemain, et du mouvement que leurs amis et leurs disciples ont opéré dans l'enseignement.

§ I. DU COURS DE M. COUSIN (*Philosophie et Histoire*).

M. Cousin est éclectique. Il choisit entre les doctrines. Partout il y a pour lui des vérités, mais partout aussi les erreurs existent. Il voit l'erreur, moins comme subsistant par elle-même, que comme fraction isolée, aperçu de la vérité, mais détachée de l'ensemble. De quelque manière, en quelque lieu que se présente cette fraction, il l'admet comme appartenant à la vérité, mais refuse de la reconnaître pour la vérité même, et de prendre la partie pour le tout. Il ne veut pas que le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, le mysticisme, ces quatre développemens divers de la pensée humaine, ces quatre branches du saint candé-

labre placé devant l'autel de la vérité, constituent séparément la vérité totale et absolue. Ici deux questions se présentent, et de leur solution dépend la valeur de l'éclectisme moderne.

M. Cousin a-t-il bien complètement reconnu et analysé tous les développemens, toutes les ramifications de la pensée humaine, lui qui se place ainsi au-dessus d'elle pour la dominer, la régler, et distinguer en elle ce qui est vérité de ce qui est erreur? En supposant même cette première question résolue, M. Cousin possède-t-il dans quelque doctrine suprême un infaillible *criterium*, d'après lequel il puisse opérer la distinction, et porter la sentence définitive à laquelle il semble prétendre? Son éclectisme a-t-il une base?

Examinons ces quatre grandes subdivisions dans lesquelles son système encadre pour ainsi dire la pensée humaine, et commençons par le sensualisme. Il est impossible que dans la plus ancienne philosophie le jeu des organes, l'impression de la matière, le système de la sensation, n'aient pas trouvé place. La religion comme la philosophie orientales en sont imprégnées. Ces *Matras* qui jouent dans les Védas indiens un rôle si important, sont destinés à graver dans la pensée l'impression des sens, et se résolvent en atomes. Dans ce que la philosophie indienne a de plus originel, le sensualisme se retrouve plus profondément enraciné que l'on ne pense. C'est le chaos d'Hésiode. Il anime la philosophie des physiciens de l'Ionie. Leucippe et Démocrite le possèdent sous cette même forme scientifique qui distingue le système du philosophe indien

Canada. Enfin on l'a vu en Orient et en Occident dégénérer souvent en épicuréisme.

La philosophie de la sensation et des organes, peut admettre ou rejeter l'action et la pénétration des atomes. Chez les uns, ces atomes prennent une physionomie idéale et divine : chez les autres, ils revêtent la figure matérielle, mais animée d'une semence vivante formée d'un nombre infini d'animalcules. D'autres encore les considèrent comme embryons, images en petit du chaos en grand. Telles sont les Homœoméries d'Anaxagore. Cette doctrine a dû s'offrir avec succès à la première investigation de la pensée curieuse d'expliquer les phénomènes de la vitalité. Jusqu'à ce point, il pouvait y avoir erreur, corruption; il n'y avait pas encore sophisme.

Il ne s'est introduit dans ce système, qu'à dater de l'époque où la vie a été niée et où le mécanisme l'a remplacée. On rencontre dans la plus haute antiquité les explications chimiques de l'organisation de l'homme et de l'univers, moins savantes, il est vrai, que celles de la physiologie moderne. Je les vois poindre dans l'Inde comme dans la Grèce : elles ont succédé presque immédiatement aux spéculations du matérialisme primitif, déjà ivre de sa propre audace. Il y a quelque chose de pire encore. C'est un système qui prétend expliquer la vie et donner le secret de l'existence, au moyen d'atomes morts et inanimés que régissent les lois d'une aveugle pesanteur. Derrière cette doctrine, qui n'est que celle du hasard, vous trouvez l'athéisme dans toute sa nudité. C'est la mort, c'est le néant,

introduits dans la sphère de la pensée. On emploie le raisonnement pour nier la vie et la raison à leur source même. Tel est le degré d'abrutissement où les Condorcet et les Volney ont jeté la philosophie. M. de Tracy, par une voie différente, s'avançait en louvoyant vers le même but. L'antiquité n'offre point cette doctrine, du moins dans sa nudité, dans sa grossièreté modernes.

On voit assez qu'un grand nombre de systèmes peuvent se classer sous cette appellation générale, *sensualisme*. Toutefois ils se réduisent à deux grandes divisions : d'une part une philosophie de l'organisme qui n'est jamais exempte de toute puissance vitale, de toute doctrine réelle et forte : d'une autre une philosophie des atomes considérés comme inorganiques, philosophie de la matière morte et abstraite, de la matière telle qu'elle n'est pas. Voulons-nous pénétrer plus profondément dans les doctrines matérialistes, nous trouvons une philosophie de la nature, par laquelle cette dernière se trouve divinisée sous deux formes diamétralement, essentiellement contraires. L'une de ces divinisations de la nature embrasse la vie et la mort, la naissance, la génération, la destruction, la reproduction, et les considère comme composant une action immense, réagissant sur elle-même. L'autre tenant à un panthéisme abstractif, commence par rejeter tout ce qui sort du cercle même de la nature, et finit, comme l'a fait Spinosa, par réduire en abstractions et en simples formules de l'entendement la nature elle-même. Sorte d'athéisme idéal, pour ainsi dire, beaucoup

moins commun, moins dépravé, surtout plus innocent dans ses résultats que cette doctrine de mécanisme dont nous avons parlé précédemment.

Je pense donc que l'unité systématique sous-entendue sous ce mot vague, *sensualisme*, ne constitue pas unité réelle. Il serait nécessaire de la modifier. Et ces subdivisions soumises à l'examen, présenteraient des contrastes si frappans, que l'on ne pourrait plus les réunir désormais dans une seule catégorie fondamentale. Dès le premier pas, je me trouve donc arrêté. Je me hâte de passer à la seconde classe de M. Cousin, à l'idéalisme.

M. Cousin unit, confond, identifie le rationalisme et l'idéalisme. Pour que l'on ne m'accuse pas d'introduire dans la philosophie une distinction vaine, je demanderai ce que signifient en général les classifications, les nomenclatures scientifiques : rien de rigoureusement correspondant à leur valeur apparente.

Tout n'est-il pas rationnel dans la philosophie, dans la pensée humaine ? La folie elle-même, supposé qu'elle eût un principe arrêté d'où elle pût déduire des conséquences, serait rationnelle. Par ce mot *rationalisme* je n'entends point l'exercice de la pensée en général : le rationalisme ne signifie pour moi que cette action spéciale de la pensée, qui s'exerce sur elle-même, et se donne pour problème à elle-même. Le rationaliste se reconnaît lui-même, et pose son *moi* en face d'un *non-moi*, tant dans sa conscience, qu'en dehors de sa conscience. Mais quelle est la nature de cette *personnalité*, de ce moi, de cette *non-personna-*

lité, de ce non-moi? C'est ce dont il ne s'inquiète pas. Il les voit dans son entendement, isolés, absolus, privés de tout lien originaire. Il s'en empare d'une manière isolée et absolue; comme s'il y avait rien d'absolu chez l'homme; comme si ce n'était pas un être ondoyant, divers; comme s'il pouvait s'examiner, pour ainsi dire, en qualité de Dieu, comme Créateur et souverain maître, sans avoir préalablement constaté l'état de son ame, la maladie qui le dévore, le mal qui se glisse dans sa conscience, et noircit l'horizon de l'univers entier. Le caractère essentiel du rationalisme proprement dit, c'est ce point de vue absolu, cette manière de faire table rase, et spéculer d'après cette donnée absolue, isolée. Quelque noble, quelque belle que nous semble, sous plus d'un rapport, la philosophie de M. Cousin, elle est, selon nous, trop essentiellement gangrenée de ce vice d'abstraction; et c'est par là que j'explique la fusion qui s'est opérée dans son système, entre le rationalisme de l'école moderne et l'idéalisme platonicien.

L'idéalisme en philosophie est, dit M. Cousin, l'extrême opposé du sensualisme. Je le pense. Mais constatons un fait digne de remarque; c'est que, dans les doctrines les plus anciennes, la philosophie des idées, leur contemplation comme types d'origine divine, comme anges et comme nombres se lie d'une manière étroite à la doctrine des sensations. Dans les Védas indiens, *Manas*, l'intelligence, se trouve en rapport avec les organes et les élémens de la sensation. Affectée par les élémens sensitifs, elle est considérée

comme le lien entre les organes, vrai réceptacle d'où émanent les sens et les élémens, pour s'y graver ensuite et s'y reproduire dans les facultés de l'entendement. Non-seulement je retrouve ici une doctrine de sensualisme bien déterminée ; mais les idées y sont encore conçues dans les profondeurs de l'ame. Les idées sont les dieux. Le penseur, l'homme qui réfléchit, est *Idam-dra*, le voyant, l'homme qui connaît la chose et son objet, qui voit la pensée, qui s'aperçoit lui-même. Il est cet esprit qui opère en nous, au moyen des facultés de l'entendement, et distingue entre les sens et les idées gravées dans son inteliigence. Cet homme divin allume le feu de la contemplation, *Tapas*, à force de plonger dans les mystérieuses profondeurs de son être, où il découvre *Brahm*, l'Etre universel, et les mondes qui roulent dans son immensité. Cet idéalisme n'est pas une contemplation des choses divines posées hors de nous. C'est bien réellement une contemplation du génie humain dans son for intérieur. Ici l'idéalisme et le sensualisme convergent vers le même point sans s'y combattre.

Il y a un idéalisme du moi humain, étranger au monde des idées, à la contemplation de l'infini, soit dans le sein, soit hors du sein de l'homme. C'est la doctrine d'*Ahankara*, du moi humain, telle que la présente la théorie de l'Indien Capila. C'est le stoïcisme de beaucoup de sectateurs du Bouddhisme, que les Grecs ont possédé, mais d'une manière incomplète, si vous comparez leur doctrine avec la sublimité

de lOrient. Ce système convenait admirablement aux ames romaines. Fichte, de nos jours, l'a poussé à son dernier période. Cet idéalisme, qui ne reconnaît que le Moi, qui repousse et nie la nature, renverse en quelque façon, le monde des idées. C'est, en philosophie, une véritable doctrine musulmane. L'unité du génie de l'homme s'y trouve proclamée d'une manière absolue. Substances du monde extérieur, notions de l'entendement, c'est ce même génie qui absorbe et envahit tout, qui se les identifie comme autant de modes, qui lui servent à exercer, au moyen de la réflexion, son action uniforme. C'est l'athéisme spiritualiste : c'est l'homme devenu Dieu, régnant par l'intelligence sur les ruines des sens, des organes des sens, du monde des idées, de leurs contemplations infinies. Il n'y a plus qu'un seul être : l'homme. Seul, il devient Bouddha, Etre suprême ; l'univers lui est sacrifié. La création s'évanouit, ou n'est plus qu'un mot. L'esprit de l'homme est le Créateur. Tout se trouvant dans l'unité, et l'unité se trouvant dans l'homme, c'est là un vrai panthéisme sans substance. La seule substance qui lui soit propre, c'est l'idée que le penseur s'est créée à lui-même sur la nature humaine.

Tel est le parfait contraste que présentent les deux genres d'idéalisme que je viens de signaler. Est-il possible de les regarder comme les subdivisions du même genre? Cette diversité augmentera si nous voulons examiner les systèmes de l'idéologie et les travaux rigoureusement méthodiques du rationalisme.

Il y a dans cet empire du rationalisme deux sys-

tèmes qui se combattent : Tous les deux emploient la raison de manière à ce qu'elle opère l'analyse du Moi humain : mais les uns y font pénétrer toutes les idées extérieurement, au moyen de la perception ; les autres combinent les idées intérieurement par la voie des facultés de l'entendement. Ainsi cette conscience ou cette intelligence, ce Moi humain se trouvent soumis à deux actions contraires, lesquelles se combinent quelquefois, comme cela s'est vu dans les essais tentés pour faire rentrer Locke dans le système de Reid, et Condillac dans celui de M. Royer-Collard. Aristote, chez qui les idéologues et les rationalistes ont été puiser comme à une source commune, croyait encore, en sa qualité de païen, à une image affaiblie de l'ame du monde, dans laquelle il ne trouvait cependant pas le Dieu de Platon, Dieu des idées, monde archétype. Aristote s'est surtout fait remarquer pour avoir introduit cette doctrine au sein des disciplines les plus diverses, en histoire naturelle, en anatomie, en politique, en poésie même : tentatives où il déploya une égale puissance d'expérience et d'analyse.

Les anciens n'ignoraient pas l'idéologie abstractive. On en retrouve chez l'Indien Gautama, comme chez Aristote, les principes et les démonstrations. Cette idéologie, s'emparant du sensualisme comme d'une base primitive, le raisonnant, le combinant, l'expliquant, le commentant, parvint, vers le milieu du dix-huitième siècle, à s'imposer aux hommes comme souveraine sagesse. Locke la communiqua aux hommes politiques de la Grande-Bretagne. Condillac en imprégna les savans de la révolution française. M. de Tracy, aux

yeux duquel Condillac n'était pas assez raffiné, se mit, en l'absence de toute idée vitale étrangère à cette doctrine, à compliquer les rouages de l'homme-machine, que fécondent les sens, qui ne sont eux-mêmes qu'une poussière d'atomes. Les médecins, Cabanis à leur tête, et M. Broussais à la suite, ont voulu, en leur qualité de gens de l'art, faire pénétrer dans ce système une apparence de vie au moyen du sang, de la digestion, de l'irritation, des viscères, de la cervelle et des entrailles. Mais dès que vous avez réduit l'homme aux opérations chimiques du cœur et de la cervelle, au chyle de la pensée et du sentiment, pourquoi rester à moitié chemin? Qui vous donne le droit de traiter la nature comme si elle était morte? Certes l'observation est contre vous. Vous voilà donc forcés d'étendre le cercle de la vie, de comprendre la nature dans la sphère de l'existence animée où vous avez déjà placé les sens et leurs organes. Cette vie est d'une espèce évidemment basse et inférieure, puisque dans votre conception elle n'est qu'organique. Mais c'est la vie; et par conséquent elle vaut mieux que toutes les abstractions de Condillac. Cette dernière école d'idéologues ne ressemble pas mal à une nuée de sauterelles couvrant le domaine de la pensée pour le dévaster. Au moins les physiologistes respectent-ils les phénomènes de la vie. Ils ne ravagent pas jusqu'au dernier brin d'herbe, faible produit d'un sol nu et dévasté. Ils respectent la mousse et l'hysope. Au contraire, les sectateurs de Condillac, fiers du désert qu'ils ont créé, étendent sur cette af-

freuse solitude un regard plein de joie et d'orgueil.

Le fond des opérations de ces grands raisonneurs, leur base première est simple : c'est le néant; table rase. Nous sommes doués, disent-ils, de la faculté de recevoir par les sens les impressions, de les combiner, de les systématiser, de les réfléchir. Tel est leur premier principe; une intelligence nue et toute vide, comme une carte blanche. Pour second principe, ils admettent le monde des sens pénétrant dans cette pensée vide, gouffre véritable, prêt à tout recevoir et qui ne rendra rien. Comme il s'agit des sens, on nomme ces raisonnemens expérience : c'est là du *positif*, comme un certain monde l'appelle. M. de Bonald nommait idéologie, cette théorie qui fait voir comment les idées sont enfantées au moyen de l'impression des sens dans le vide de l'imagination et de la pensée. C'est la sensation transformée en faculté apte à réfléchir sur l'objet que la sensation a reçu : métamorphose sans valeur, habit retourné, friperie philosophique. On raisonne à perte de vue et l'on oublie la seule et simple démonstration de ce petit problème : « Comment se fait-il que cet esprit, cet être pensant, qui existe, parce qu'il sait abstraire et combiner des idées au moyen de la sensation, soit cependant originairement vide et par conséquent nul et sans force? » Le vide c'est ce qui n'est pas ; c'est le néant. Qu'est-ce que ce néant qui pense? La sensation pense-t-elle? S'il fut jamais une commode manière de raisonner, c'est bien certainement celle dont use cette philosophie positive, divisée en sectes

idéologique et physiologique, et dont Cabanis d'une part, M. de Tracy de l'autre, sont les flambeaux et les guides.

C'est ici le lieu de dire un mot de la doctrine qui, tout en admettant l'action des sens sur les facultés de l'entendement, considère ces facultés en elles-mêmes, comme puissances distinctes au moyen desquelles la raison opère en elle-même et hors d'elle-même, se reconnaît, se rend compte et d'elle-même et du monde extérieur. En définitive, si vous la considérez dans ces faits de la conscience qu'elle imagine découvrir, dans ces catégories qui lui servent à parquer les facultés de l'entendement, c'est moins une doctrine réelle qu'une abstruse nomenclature, dont le résultat est de fausser en quelque manière l'idéalisme comme l'idéologie fausse le matérialisme. C'est une réelle impuissance de l'esprit, impuissance qui l'empêche ici de s'élever jusqu'à l'idéalisme, là de se plonger dans le matérialisme d'une vie organique universelle.

Cependant le rationalisme a produit de puissantes et vastes intelligences. Il était utile que les opérations de l'entendement, la partie grammaticale de la pensée humaine fussent analysées, pourvu que l'on reconnût comme principe avéré, que dans cette entreprise il était question des formes seules et non de l'essence même. D'ailleurs Aristote et Kant, tout en achevant l'édifice du rationalisme, lui ont donné pour correctif une admirable critique. Le dogmatisme rationnel de ces penseurs négatifs, si je puis employer ce terme, touche au scepticisme de plus près que leurs disciples

ne l'imaginent. Kant fit tomber en ruines d'une main hardie et violente la philosophie des sensations ; il n'admettait que la raison transcendante. Ce que Kant et Aristote découvrent dans l'intelligence, ce sont des catégories, notions fondamentales, formes de l'entendement, découvertes par la voie de l'abstraction et de l'analyse. L'un et l'autre de ces grands hommes ont opéré sur l'homme comme sur une matière vide et nue.

Le grand vice de toute cette science rationelle, c'est de ne pas constater d'abord l'état de l'homme, ne fût-ce que par la simple observation physiologique. Il résulterait aussitôt de cet examen, la connaissance de ce que la nature humaine a d'*incomplet*. Je ne réclame pas ici un examen théologique de l'origine du mal, cause d'une imperfection qui n'est que le mal même. Seulement je voudrais que les rationalistes comprissent et admissent le fait de cette imperfection. Malheureusement ce sont des optimistes décidés. Ils considèrent l'homme, dans ses facultés de l'ame et de l'entendement, l'homme de la conscience et de la pensée humaines, comme puissance totale, absolue, dépendant d'elle seule, comme table rase.

L'école rationnelle se partage en deux sectes. L'une qui observe ou croit observer l'homme dans sa conscience qu'elle défigure ainsi, et que, d'après cette vue fausse, elle prend pour le moi humain ; l'autre qui saisit l'homme dans son entendement et le change en un être de raison transcendante. De nos jours, les premiers de ces philosophes ont reçu le nom d'Ecos-

sais; les seconds, celui de Kantistes, d'après les chefs de leurs écoles respectives. L'une et l'autre théorie est cependant vieille comme le monde, vieille comme la pensée qui opère par abstraction sur elle-même. On en retrouve la trace visible chez l'Indien Gautama, qui, sans s'appuyer d'une savante critique, mêle à ce système le sensualisme. On classe et transforme en un formulaire d'opérations spirituelles sans substance idéale, toute la force intelligente de l'homme ou la chose intelligible en elle-même, tout l'esprit humain, mais purgé du monde des idées, mais débarrassé de toute communication divine, de toute révélation spontanée. L'homme se classe dans les facultés de son intelligence. C'est un tableau complet des opérations de l'entendement; c'est, nous l'avons déjà dit, la grammaire de la pensée humaine. Ce n'en est pas la langue. On n'y rencontre pas les mots ou les idées qui donneraient à cet enchaînement de déductions une valeur substantielle.

Les scolastiques ont été en butte à un souverain mépris. Leibnitz a prouvé que ce mépris était injuste. M. Cousin, qui les admire, les range exclusivement au nombre des théologiens. C'est une autre erreur. Les Réalistes exceptés, ils regardaient la théologie comme la forme, la philosophie comme le fond. Que l'on examine la théorie des Nominalistes, péripatéticiens rigides, toujours prêts à encadrer l'homme dans les catégories de l'entendement.

Descartes, en brisant la forme de l'école et repoussant l'empire de toute espèce d'autorité en philosophie

et en théologie, en donnant le premier exemple d'une intelligence qui se pose pour problème à elle-même, a opéré une révolution immense, dont les siècles précédens n'avaient pas eu l'idée ; révolution qui a rendu la philosophie à sa propre et seule force, mais qui n'a pu produire un seul nouveau système. Ce que la philosophie a gagné, si l'on veut, par Descartes et après lui, c'est d'avoir transformé la philosophie en une science à part, tout-à-fait isolée des trois autres sciences avec lesquelles elle se combinait plus ou moins, même chez Gautama et chez Aristote, ces deux grands rationalistes du monde païen. Descartes a élevé ce mur de séparation qui isole la philosophie de la théologie, de la physique, de l'histoire. Il reste à savoir si la philosophie véritable n'est pas forcée de se rallier, sous quelques rapports et de quelque manière, à ces disciplines. L'Allemand Schelling commençait à en avoir un aperçu. Hegel s'en est emparé, mais il l'a gâté par un formulaire de fatalisme philosophique, lequel nous donne *à priori*, un monde divin, naturel et historique ; de sorte que le dieu, la nature et l'histoire de Hegel, ressemblent assez à de simples prononcés de l'entendement. M. Cousin continue aujourd'hui, avec la force, l'étendue, la liberté, la vivacité d'esprit qui lui appartiennent, le mouvement que je viens d'indiquer. Si nous avons bien apprécié le vrai caractère de ses paroles, il n'est pas encore totalement arrêté dans sa doctrine et tend à se modifier lui-même progressivement, signe incontestable de la puissance et de la vie de son intelligence.

Chez Descartes se trouvaient avec une haute puissance d'esprit, les germes, d'un côté, d'un rationalisme abstrait; d'un autre, d'un idéalisme transcendant, fondé sur ce rationalisme, et qui n'a rien de plus vrai, ni de plus animé que lui. Je sais tout le respect dû à cette immense intelligence. D'ailleurs Descartes eut le rare bonheur de susciter de toutes parts des disciples qui l'ont dépassé sur tous les points : et Spinosa qui, appliquant la méthode cartésienne à l'ensemble de la vie de la nature, a réduit, pour ainsi dire, la nature à une seule hyperbole cartésienne; et Leibnitz, dans l'esprit duquel se combattaient deux systèmes éternellement ennemis, celui d'Aristote et celui de Platon; Mallebranche enfin, voisin du scepticisme et du mysticisme. A la même source il faut rapporter Locke, et par réaction contre la philosophie de ce dernier, le grand Kant lui-même qui se sépare de l'école écossaise, autre antagoniste de Locke. Ainsi le mouvement produit par Descartes tint réellement du prodige : c'est chez Kant et Reid qu'il est parvenu à son dernier terme. Un mouvement d'idées absolument différent, d'une direction tout opposée, quoique idéale, date de Fichte et de Jacobi.

Considéré en lui-même et indépendamment de la manière de voir à laquelle il s'applique, le rationalisme, si vous ne le regardez que comme méthode, s'il a la rigueur de la démonstration a le désavantage de retenir l'esprit captif dans la formule logique, de l'arrêter, de l'enchaîner, de le frapper de stérilité et de mort. Au fond, le rationalisme n'est bon que

comme méthode ; en ce sens, M. Cousin a raison de dire : la philosophie, c'est la méthode. Qu'est-ce que la méthode? La forme de la pensée. Or cette forme doit nécessairement différer d'après le caractère de la doctrine. La philosophie reconnaît deux méthodes : l'une de la dialectique libre; elle touche au scepticisme ; c'est la méthode platonicienne, dont on peut abuser en faveur du sophisme, plus aisément que de toute autre forme de la pensée, mais aussi elle nous laisse la libre disposition de toutes les facultés de l'intelligence. L'autre méthode, celle de la logique rigoureuse, est captive de sa propre discipline. Elle donne bien la rigueur de la démonstration, mais elle nous empêche d'embrasser l'horizon de la pensée tout entière : c'est celle qui aboutit au dogmatisme des formules de l'entendement, celle qui a reçu d'Aristote son nom et son autorité.

Les scolastiques ont préféré le dogmatisme de la méthode à sa liberté vraiment philosophique ; c'est une erreur grave. Par une étrange illusion de l'esprit, la forme dogmatique du péripatétisme leur a semblé devoir s'adapter merveilleusement au génie dogmatique du christianisme. Par là, le christianisme s'est trouvé fréquemment transformé en un système de raison purement scientifique. La double cause de la religion et de la philosophie eût été mieux servie par la forme plus libre de la dialectique : aussi suis-je loin d'admirer, comme M. Cousin, l'adresse des scolastiques.

Il y a plus de rationalisme que l'on ne pense, non-

seulement dans l'idéalisme assez douteux de Descartes, mais encore dans l'école sensualiste de Condillac. C'est la manie de généraliser des abstractions, de nous donner les inductions de l'entendement pour les formes de perception du monde extérieur et intérieur. Une raison ainsi décomposée, est une raison glacée, ensevelie dans le tombeau de la méthode. Ce n'est plus qu'une momie, que recouvre une docte poussière. Détachez les bandelettes qui l'entourent ; analysez ces abstractions dont l'enduit épais l'environne, vous trouverez que ce vénérable cadavre n'a pour cervelle et pour cœur, que la pierre.

Comment agit en effet le rationalisme? Il opère intérieurement sur la conscience ou sur la conviction de l'être, pour en déduire autant d'abstractions générales, que les formes du raisonnement peuvent en faire naître. Conscience purement rationnelle, qui n'a rien de commun avec la conscience humaine. Le Moi abstrait qui réside au fond de ce labyrinthe de la pensée, n'est pas l'être vraiment pensant et réfléchissant. Au-delà du cercle de la conscience, on ne saisit plus que des notions générales de l'espace et du temps, pour les transformer en abstractions également stériles. La nature entière et son immense richesse disparaissent sous les formes de l'abstraction, comme l'homme disparaît et s'évapore dans l'analyse des facultés de l'entendement.

Sans la connaissance de l'homme moral et de la nature physique, il n'est pas de vraie philosophie. La puissance du raisonnement ne suffit pas pour cette

double étude. La révélation de l'homme et de la nature s'opère à nos yeux non par la raison, mais par l'expérience. Or cette dernière dépasse singulièrement le cercle étroit où l'on voudrait la rendre captive. L'expérience du présent n'est rien sans la connaissance du passé, sans la prévision de l'avenir. Non-seulement toute chose existe, mais elle est née de quelque chose, quand même on supposerait qu'elle prend sa source en elle-même. Il suit de là que toute chose a son but et son résultat, dût-on lui attribuer pour résultat une progression sans bornes, ou la chimère opposée d'un néant complet qui la dévore. L'expérience, dans son vrai sens, consiste donc non-seulement dans l'étude de la chose actuelle, mais dans celle de la chose passée (l'histoire ou l'origine) et de la chose à venir (prévision, prophétie, science des causes finales). Sans physique, sans religion, sans histoire, sans révélation, sans perception, sans connaissance, sans expérience, point de philosophie.

La philosophie écossaise, l'une des ramifications principales du rationalisme moderne, se donne pour une philosophie de la conscience, soi-disant expérimentale, mais dans le fait, rationnelle et dogmatique. Pour elle, l'homme moral est une puissance totale, absolue, complète. Elle oublie d'en constater attentivement l'état normal, d'observer les défauts du génie et de la nature. Dans son optimisme sans fondement, il lui manque, pour parler de la conscience, de connaître la conscience. La philosophie de la raison pure, quelque opposé que son génie transcendant soit à la

modestie de l'autre système et malgré la base de scepticisme et de critique sur laquelle elle essaie de poser sa doctrine, est également dogmatique. Les deux philosophies dont je parle, diffèrent quant au point de départ, et changent de caractère et de rôle au milieu de la route. La dernière venue se montre la plus hardie : c'est elle qui nous offre, dans son ensemble, cette tour de Babel, que l'on nomme la raison moderne. La philosophie écossaise s'arrête à la psychologie, science de la conscience, qu'elle nomme science de l'ame. Le kantisme embrasse l'ontologie, science de l'être même. Mais dans le fait, qu'est-ce que l'ame, sinon l'être, l'essence? Douée de la faculté d'aimer et de penser, l'ame, double dans sa puissance, est unique dans son essence. Notre esprit n'est pas isolé de notre ame. L'esprit, c'est ce qui pense dans l'ame aimante. Diviser en deux parties la science de l'ame, c'est créer et poursuivre dans ses dernières subtilités une vaine terminologie : c'est forcer la pyramide de reposer sur une pointe d'aiguille.

La raison humaine, après avoir bien torturé l'ame et la conscience, après s'être efforcée de parvenir jusqu'à l'être, et s'être épuisée en stériles efforts, recule fatiguée et remarque qu'elle n'a procédé que par formules d'entendement. La statistique de l'intelligence se trouve, pour ainsi dire, constatée. Mais a-t-on avancé d'un seul pas dans la connaissance du moi humain? La raison épouvantée, fuit et répond négativement. C'est ce que Fichte et Jacobi ont admirablement démontré : deux penseurs qui occupent les deux pôles opposés

de la sphère inférieure d'un idéalisme, qui, chez eux n'est pas encore la science réelle des idées.

L'idéalisme de Fichte, se débarrassant, comme nous l'avons dit, des langes de la démonstration kantiste, saisit le Moi comme force et puissance positive, qu'il exalte, qu'il déifie. A ce Dieu il immole bientôt le Créateur et la création tout entière. L'homme au sein de sa pensée, se dit Créateur de tout ce qui l'environne; le réflecteur d'une sensation universelle, émanée de lui, aboutissant à lui. Dans la contemplation de ce moi monothéiste, tous les objets disparaissent et s'engloutissent comme des fantômes. Stoïcisme stérile, système qui n'est pas sans grandeur. C'est la philosophie de Satan puritain, qui n'est point le Satan de la corruption païenne. Ce n'est plus la révolte de l'ange rebelle. Il prend paisiblement possession de la solitude infernale. Cet idéalisme ne peut aller plus loin que la folie : c'est, si l'on veut, la plus haute et la plus sublime, mais c'est la plus incurable des folies. Plus d'Adam, plus de Christ. L'homme seul règne et vit.

L'idéalisme relatif, non transcendental de Jacobi, occupe le point opposé à celui qu'occupe l'idéalisme scientifique, transcendental de Fichte. Il est question pour Jacobi, de sentir son existence, non comme une puissance positive, absolue, qui veut et qui pense, mais comme une puissance relative, qui aime et qui cherche. La foi de Jacobi est une foi intérieure : ses opérations, ses révélations ont lieu dans l'inté-

rieur du Moi humain : ce n'est pas la véritable foi chrétienne. De tous les philosophes qui ont fait de la religion, Jacobi (car nous exceptons Hemsterhuys dont la pensée était réellement religieuse), Jacobi se montre le plus aimable. C'est le seul déiste dont la philosophie soit passable. Ecrivain vaste et fécond, toutes les fois qu'il ne se perd pas dans l'objet de son adoration et de son extase, il est rempli de délicatesse, quant au fond et quant à la forme de la pensée. Rousseau, s'il eût astreint son éloquence à la rigueur des déductions d'une pensée vraiment philosophique, eût empreint ses écrits d'un caractère semblable à celui que l'ame naturellement élevée de Jacobi a imprimé aux siens. Il est femme par l'esprit ; et c'est, dans cet ordre d'intelligences féminines, l'homme le plus remarquable. C'est le seul déiste dont la philosophie puisse réellement tenir compte ; citer les autres, ce serait se donner un ridicule.

En esquissant le tableau des différentes espèces de l'idéalisme, du moins ai-je indiqué la riche variété que cette unique division renferme. M. Cousin croit devoir l'astreindre à une complète unité. Combien cette diversité que je me suis contenté de faire pressentir, s'augmenterait-elle si je voulais examiner la philosophie des idées, le véritable idéalisme, Pythagore et Platon ; ou cette philosophie vraiment chrétienne, qui, purgeant les antiques doctrines de leurs erreurs, les adopte pour les classer et les transformer, en les rangeant sous les bannières de l'éclectisme véritable.

Passons à une nouvelle division établie par M. Cousin, au scepticisme.

Le scepticisme ne constitue pas une philosophie. C'est une démonstration, ou plutôt un aveu que la raison et le monde ne s'expliquent point par eux-mêmes. On est sceptique par la foi comme par l'incrédulité, sceptique mystique, et sceptique rationaliste. Au bout d'un certain panthéisme, c'est le scepticisme que l'on trouve. Il éclate d'une manière frappante dans la philosophie Vedanta de l'Inde. L'énergie positive du Créateur, la *Maya* devient créature, quand celui qui la possède la met en jeu. Par rapport au Créateur, elle est la non-existence des choses indépendantes de lui. Dès qu'il fait cesser l'existence de la créature, tout rentre dans son sein : alors, dit la philosophie Védanta, il remplace l'illusion des phénomènes par la vérité de l'essence. L'esprit seul subsiste ; la matière n'est qu'un vain jeu de l'esprit, illusion des sens qu'il faut combattre. Doctrine qui n'est pas le *nihilisme*, comme on l'a voulu croire, mais un spiritualisme multiforme et uniforme. Tout dépend, selon ces philosophes, de savoir penser. Or penser, c'est discerner. Qui discerne, doute ; c'est être sceptique. Voilà le commencement de la science, l'art de discerner la vérité de l'apparence. Le comble de l'erreur, le dernier degré de vraisemblance que l'apparence acquiert, c'est le Moi. Tandis que Capila et Bouddha divinisent le Moi (*Ahankara*), la philosophie Védanta met toute sa sagesse à le combattre. Peut-être Pyrrhon n'était-il pas fort éloigné de cette doctrine.

Le christianisme seul a pu empêcher Berkley et Mallebranche de s'y plonger et de s'y perdre.

Il y a un scepticisme scientifique ; c'est la critique. Un autre scepticisme contraire à la science, c'est la pure incrédulité, l'épicuréisme en matière intellectuelle. Plusieurs esprits religieux ont tenté de l'employer maladroitement, et de s'en servir pour battre en brèche le dogmatisme de la raison humaine.

La critique est une arme à deux tranchans. Comme en ce monde rien n'existe d'une manière complète, absolue, parfaite, tout ce qui est humain tombe dans le domaine de la critique. La critique vraie n'a de prise que sur le mal, sur ce qui est imparfait. Elle s'attaque à ce qui est faux, et combat ce mélange adultère d'erreur et de vérité. Elle n'a aucune prise sur le bien, sur l'œuvre de Dieu, ni sur l'œuvre de l'homme, tant que cette dernière se trouve conforme aux voies de la Providence. La fausse critique est celle qui se contente de négations. On pourrait dire même, que, sous ce point de vue, le premier des critiques ce fut Satan. La critique est le protestantisme originel du genre humain : il y en a un faux, comme il y en a un autre, utile et vrai. Un bon esprit sait allier à l'enthousiasme la critique la plus sévère. Quant à l'enthousiasme, est-ce un luxe d'imagination vulgaire qu'il faut prendre pour lui ? N'est-ce pas plutôt une raison calme et profonde, le sentiment sérieux d'une existence sublime, toute consacrée au pur amour de la vérité ? La fausse critique est de tous les instrumens du sophisme, le plus dangereux.

Le scepticisme se cache derrière tout sophisme avéré. Je n'entends pas par là l'erreur systématique, mais la pensée réellement et fondamentalement mauvaise. C'est ce qu'a prouvé Socrate, lorsqu'il a traîné captifs et forcés à l'immobilité dans le cercle de leurs argumentations, les sophistes de son temps. Ce que Socrate a fait dans une admirable intention de pureté, David Hume l'a fait à son tour par simple amour du doute : de cette manière il renverse Locke au profit du néant.

Au fond, le scepticisme antiscientifique, n'est qu'un affaiblissement réel de la pensée. Des gens d'esprit l'ont professé ; c'est une faute et presque un crime, ils voulaient amuser la foule et la gouverner. On ne croit qu'aux sens, et l'on rejette tout le reste. On demande à grands cris *du positif:* l'imagination se blase sur les sens et sur leurs objets ; bientôt ce positif de l'existence se trouve flétri et décoloré ; et quand l'imagination fatiguée a terminé son suicide, l'ironie seule reste, comme consolation et comme maintien. On se donne à bon compte, en se moquant de tout, l'air d'une profonde sagesse. Voltaire avait le génie de cet esprit ; il en a légué l'écorce à ses disciples, qui s'en amusent.

Les Jésuites, las d'une scolastique stérile, essayèrent le scepticisme. Il ressortait naturellement de la doctrine des casuistes et de cette théorie des probabilités, dont l'invention a été faussement attribuée aux fils d'Ignace. C'est une dégénérescence de la scolastique appliquée aux secrets du confessional. Le savant Huet mérite le nom qu'il s'est acquis en philosophie : mais

toute cette manière de raisonner fut malheureuse dans son résultat. Elle n'a profité qu'au seul Bayle.

De nos jours M. de Lamennais s'est rencontré sans le savoir avec Kant; leur système repose sur la base du même scepticisme. Il y a dans la logique de l'auteur contemporain que je cite, une vigueur surprenante. Il a tort cependant de taxer Descartes de *niaiserie :* le mot est impropre. Il est malheureux que ce grand athlète de la foi ait conduit ses disciples dans un défilé de déductions sévères, dont ils ne savent plus sortir : c'est pour eux un argot d'école nouvelle. Ils oublient de le vivifier, de le continuer. Cette école créée par un homme de génie, semble nous menacer d'un étouffement de la pensée individuelle dont la compensation suffisante se trouve à peine dans la verve, la grandeur, l'éclat de la pensée, la clarté de l'exposition, la sévérité de la méthode qui distinguent l'auteur. C'était cependant rendre un bien grand service à la science théologique que de bouleverser l'autorité de Descartes, depuis long-temps pétrifié dans les séminaires. Qu'on trouve en M. de Lamennais, non le dernier mot d'une école, mais la première impulsion d'un grand mouvement!

On rencontre bientôt le terme et la limite du scepticisme. C'est, j'oserai le dire avec une vulgarité qui exprime toute ma pensée, un impasse de l'intelligence, où il est impossible de faire jamais une trouée pour pénétrer au-delà. Après s'être bien fatigués du doute, ceux-ci s'endorment dans l'indifférence, ceux-là se réfugient dans la foi, et certes ce désespoir apathique

ne peut être un bon commencement pour la foi. Cependant il y a des doutes énergiques qui aboutissent à une foi également énergique.

Le mysticisme, nouvelle classe formée par M. Cousin, nous appelle à son tour. Il y a d'abord un mysticisme de la matière, mysticisme païen proprement dit. C'est le matérialisme poétique, et dont les inspirations puissantes, tantôt sombres, tantôt éblouissantes, semblent révéler tantôt l'influence du génie de la terre, tantôt celle qui éclate dans l'énergie lumineuse de l'astre du jour. Ces orgies de l'esprit antique attendent encore le philosophe qui doit en donner la théorie complète. Diamétralement opposé à ce mysticisme matériel, est un mysticisme de l'esprit pur, dont le panthéisme védantiste nous offre un exemple. Dans la première espèce de mysticisme, le Moi revêt la forme de l'univers, devient Dieu en s'identifiant à la nature. De là les sectes qui, divinisant la nature sous deux formes, sous celle du génie mâle ou producteur, et du génie femelle ou de la production, tantôt les considèrent dans leur union, tantôt les séparent. L'autre espèce de mysticisme efface le Moi avec la nature entière, et ne voit que Dieu seul. Les sectateurs de cette doctrine veulent anéantir leur individualité, pour ne plus contempler qu'en Dieu la seule réalité des êtres et des choses.

Le paganisme indien a tenté de réunir les deux mysticismes contraires, en combinant les deux sectes ennemies de Vishnou et de Siva : mais leurs différends sont restés irréconciliables, et l'on a vu leurs prosélytes se livrer une guerre acharnée et sanglante.

Quant au mysticisme chrétien, il revêt aussi deux formes : l'une gnostique et scientifique ; l'autre visionnaire, apocalyptique, opposée au gnosticisme et à la science. C'est le mysticisme d'une double espèce de sectaires. On le voit poindre dès le berceau de l'Eglise, et quelquefois se mêler à des pratiques, à des superstitions païennes. Le gnosticisme est la science des hypostases : on y vivifie les abstractions. Les généralités y prennent le caractère d'Æons, ou cycles, périodes, manifestations de Dieu dans le temps ; ou revêtent la forme d'êtres cosmiques, manifestations de Dieu dans l'espace. Cette manière de se jouer avec les formes de l'entendement, contraste par la puérilité comme par la sublimité qui le distingue, avec la manière sérieuse qui signale l'emploi fait par les rationalistes des formules équivalentes.

Le mysticisme antignostique se meut dans le cercle des hallucinations, des visions intuitives. Il tend à métamorphoser l'ordre social en un royaume des cieux, où prophétisent les inspirés, vrais élus de la parole. Il prêche l'Apocalypse, soit dans un esprit charnel et tout judaïque, comme le font les Anabaptistes, ou dans un sens antijudaïque, en suivant les inspirations de l'Esprit saint, comme les Quakers modernes.

Le christianisme est rationnel et mystique à la fois. Le sentiment mystique l'anime : c'est lui qui porte le chrétien à se sacrifier dans la personne du Christ, pour s'élever jusqu'au Créateur. Ce sentiment peut prendre une forme plus ou moins grave, plus ou moins naïve : il peut avoir, ou ne pas avoir la conscience de

lui-même. Il repose toujours sur la même base. Le christianisme rationnel, ce sont les dogmes, c'est le mystère. Il nous semble que M. Cousin saisit beaucoup mieux le christianisme sous le rapport sentimental que sous le rapport intellectuel.

Nous venons de prouver que les quatre divisions inventées par M. Cousin, et désignées par les mots *sensualisme*, *idéalisme*, *scepticisme*, *mysticisme*, ne peuvent, à la rigueur, contenir tout ce que renferme le vaste domaine de la philosophie. Cette multitude de phénomènes que nous avons dû simplement esquisser, nous ont offert deux oppositions, deux contrastes. On dirait que chaque théorie philosophique renferme, dans l'enceinte qui lui est propre, les deux pôles opposés de la pensée. Constatons comme un fait utile à observer ce dualisme de tous les systèmes, cette opposition en quelque sorte forcée, qui se trouve dans leur propre sein. Mais dans ce dédale d'opinions hétérogènes, comment s'orienter? Tâche pénible et sublime réservée à l'éclectisme. M. Cousin en indique nettement le devoir, d'après Platon, qui, détruisant et adoptant tour à tour les systèmes les plus contraires, fonde sur ces ruines l'édifice d'une synthèse nouvelle. Mais M. Cousin possède-t-il la règle, le *criterium* de vérité, nécessaire à ce travail? C'est ce que nous allons chercher.

Il n'est point de doctrine, si erronée, si corrompue qu'elle nous semble, qui puisse se soutenir sans un mélange de vérité : tant la vérité est nécessaire à l'esprit humain. L'athéisme même, qui n'est que mensonge, possède aussi sa vérité de négation. Il existe une théo-

rie du mal, ainsi qu'une théorie du bien. La philoso phie, en embrassant la science du bien, la science divine, la théologie, a eu tort de négliger le génie infernal, la science du mal. Il eût fallu ne pas craindre de se plonger dans cet abîme ; y découvrir sous ce voile de sang et de voluptés, sous ce nuage de crimes et de débauches dont il se couvre dans les orgies antiques; y découvrir, dis-je, le caractère de la négation par excellence; poursuivre ce même génie dans les sophismes de l'esprit, dont le double point culminant se trouve dans l'athéisme systématique, revêtu soit de la forme d'une philosophie mondaine, épicurienne, frivole, incrédule, ou de celle d'une philosophie méthodique, telle que Hobbes, par exemple, l'a réduite en système.

Il est rare que l'on voie apparaître le mal dans la pensée humaine, avec sa nudité entière et mû par la seule puissance du mal. Mais il s'y trouve dans ses conséquences, dans la mort de la pensée; sous ce point de vue, l'intelligence humaine en est bien plus infectée qu'on ne l'imagine. J'ai déjà fait observer ce néant de la sagesse rationnelle, qui, avec la prétention de nous initier à la science de l'Etre, à la connaissance de l'ame, ne nous donne qu'abstractions privées de valeur et de substance, des mots au lieu de choses. Ces généralités si elles restaient dans la spéculation, seraient moins dangereuses peut-être. Malheureusement on les a vues s'insinuer dans les lois modernes, comme dans les institutions antiques. C'est là cette folle entreprise de la sagesse humaine; cette table rase de nos niveleurs en philosophie, en politique, en législation. Méconnais-

sance absolue du passé de l'homme, de son histoire, de sa vie. C'est ainsi que l'on a détruit les nationalités, au profit de je ne sais quel cosmopolitisme vague et universel. Il est vrai que le christianisme tend vers le même but, mais par une route opposée. C'est une loi de liberté, d'égalité; mais de liberté, mais d'égalité vivantes, et non abstraites, mortes, stériles. Elle respecte les nationalités subsistantes, et ne cherche point à les reconstruire quand elles sont détruites : œuvre qui d'abord serait inutile, et qui d'ailleurs serait peu d'accord avec une religion qui ne connaissant ni Anglais, ni Français, ni Allemands, ne veut voir que l'homme dans l'homme. Cependant l'homme considéré comme tel, en rapport avec la nature physique, a son histoire dans Adam, dans le Christ. Il a les prophéties de son existence future. Voilà ce que le rationalisme rejette de même qu'il rejette l'histoire. Il passe le niveau non-seulement sur l'homme national, mais plus encore sur l'homme intellectuel, sur l'homme moral. Aujourd'hui que les nationalités se dissolvent de toutes parts, que la manière rationnelle de concevoir l'homme tend aussi à s'universaliser : il est inévitable qu'un dernier choc ait lieu entre le christianisme et la philosophie moderne. On ne peut concevoir le christianisme comme simple opinion. Il y a incompatibilité entre lui et l'indifférence, comme entre la vérité et le mensonge. Ce sera la dernière, la plus grande lutte des intelligences. Cette question, nous le disons à regret, M. Cousin s'est contenté de la montrer de profil, pour la faire disparaître aussitôt, puis la faire reparaître un instant et la

retirer en définitive : ainsi le combat se trouve à peine annoncé ; et personne ne peut savoir au juste, où il en est du christianisme et de la philosophie. Est-il chrétien ? Reconnaît-il Adam ? Reconnaît-il le Christ ? Ou bien n'est-il que philosophe ? Est-ce encore un spéculateur sur la nature humaine , considérée comme vide de souvenir et d'avenir, comme table rase?

De deux choses l'une : ou admettez avec la foi chrétienne, un critérium de vérité , ou rejetez absolument un critérium quelconque. En effet, en dehors du christianisme, il n'est point d'infaillibilité humaine : il faut se replonger dans l'océan toujours agité des opinions et des systèmes. En vain vous direz-vous éclectique; en vain essaierez-vous de tout saisir, de tout comprendre. Sur cet amas de destructions , sur ces réédifications partielles et successives de tous les systèmes les plus hétérogènes , quel édifice allez-vous élever ? Vous obtiendrez ainsi une encyclopédie de toutes les sciences, qui ne peut aboutir qu'à un labyrinthe sans issue : jamais vous n'obtiendrez ainsi une philosophie, une unité. L'éclectisme philosophique consiste à n'avoir aucun système , à les posséder tous par fractions , pour les rejeter tous par fractions. Or, ce n'est pas là ce que veut M. Cousin, qui veut arriver à la démonstration, qui veut atteindre la certitude absolue. Qu'il sorte, si son génie peut y réussir, de ce pas difficile et glissant. Jamais la raison humaine ne s'est engagée dans un défilé plus dangereux.

Nous savons ce que furent les éclectiques de l'antiquité. Plus savans , les éclectiques modernes distin-

gueront plus habilement dans les doctrines ce qui est vrai de ce qui est faux. Ils disposeront d'une plus grande masse de faits : j'avoue ces avantages; mais qu'arrivera-t-il? Reculera-t-on vers le platonisme, ou vers le monde de la révélation, sous forme païenne? Si l'on peut, sans blasphème, opposer le christianisme à ce monde de révélation, le christianisme ne contient-il pas mieux? Ou bien l'école moderne prétend-elle nous ramener à quelque chose qui ressemble à la sagesse d'Aristote? Alors régneraient les lumières du siècle, avec le génie philosophique de moins, avec l'expérience physiologique de plus. Mais, dans ce cas, pourquoi jeter le gant à la science du libéralisme? Il ne s'agit du degré de talent déployé dans le développement d'une doctrine, mais du fond de la doctrine même, mais de la recherche de la vérité. La doctrine de M. Cousin, comme opérant la dissolution de cette philosophie qu'on nomme du dix-huitième siècle, promet de grands résultats : c'est là un mouvement plein de vie. Mais se mouvoir ne suffit point; il s'agit d'arriver. Il faut atteindre quelque vérité substantielle, forte, pour ainsi dire, alimentaire et vitale. En vain l'esprit se jouerait, dans l'espace livré, au plus libre et au plus audacieux essor : c'est encore là un jeu; et les jeux les plus brillans sont stériles.

Sous ce point de vue philosophique que l'éloquent professeur adopte, l'histoire prend un caractère qui semblerait nous menacer d'un fatalisme nouveau. Ce n'est plus la croyance grande et sombre des anciens, la foi à la destinée, la providence du paganisme, sans

pitié, sans entrailles; ce n'est plus ce joug de fer, sous lequel la race d'Adam courbait le front sans lever ses tristes regards vers un Sauveur que le paganisme avait cependant entrevu d'une manière confuse et vague. Il ne s'agit pas non plus de cette uniformité de fatalisme musulman, mélange de christianisme et de paganisme, auxquels s'unit une doctrine sur la grace, comprise dans le sens de certains mystiques, des jansénistes, des calvinistes, et tendant à l'abrutissement de la raison humaine. Cette nouvelle découverte de la philosophie contemporaine, c'est le fatalisme des *idées nécessaires.* Jetons un coup-d'œil sur cette théorie curieuse.

Placés entre deux doctrines contradictoires qu'ils s'efforçaient de réunir, les apôtres du matérialisme au dix-huitième siècle se trouvaient aux abois entre ces deux croyances. D'un côté, ils admettaient le hasard, sa fatalité dégoûtante, sa ridicule opération par laquelle il est censé former les êtres, enfin le mouvement des atomes tourbillonnant dans le vide, retombant d'après une loi de pesanteur mécanique, et se constituant eux-mêmes en corps permanens. Comment cette création du caprice, le caprice ne venait-il pas la dissoudre? Comment la dissolution se trouve-t-elle réglée d'après une loi fixe? Comment du sein de la mort toujours renaissante, la vie ne cesse-t-elle pas d'éclore? C'est ce qu'ils oubliaient de nous apprendre.

D'un autre côté, ils trouvaient dans cette théorie du hasard un sujet de crainte pour eux-mêmes. Les douceurs du pouvoir leur plaisaient; ils n'étaient pas

fâchés de s'adjuger à eux-mêmes l'avenir ; et le hasard, qu'ils préconisaient, pouvait arracher de leurs mains les destinées de l'espèce humaine. Ce fut pour remédier à ce danger qu'on les vit emprunter au christianisme, la doctrine la moins en harmonie avec leur premier système, celle de la perfectibilité de l'homme. Mais cet emprunt, ils le déguisèrent et le faussèrent. L'homme perdit sa céleste origine ; plus de rachat, au moyen du Christ ; ce n'étaient plus les voies du christiatisme qui devaient opérer sa perfectibilité indéfinie. Cette merveille allait être due simplement à une civilisation matérielle, au bien-être de la secte, investie de la puissance, et s'il n'y avait pas de gouvernement, à un esprit de faction pour le remplacer. Sur cette raison humaine, que nous avons si souvent montrée comme une table rase, il fallait construire l'édifice révolutionnaire de nos destins nouveaux. L'homme devint machine ; et telle fut sa perfectibilité mécanique, industrielle, création des Volney et des Condorcet.

Mais, aujourd'hui, l'on ne se contente pas, en philosophie, du système du hasard, ni en politique de l'industrie matérielle. On a cessé de regarder l'humanité comme matière à manipulations chimiques, et les manufacturiers, les physiciens, comme les seuls hommes d'Etat de la nouvelle France productrice. Que fait-on pour ne pas se rejeter dans le christianisme et épargner à la raison moderne la honte de se rétracter et de revenir sur ses pas ? On en vient à une explication de l'homme et de l'univers, au moyen des forces productrices d'une nature et d'une intelli-

gence, à la fois organiques et organisantes. Cette explication a déjà été tentée par Herder, avec plus de poésie dans l'expression que de philosophie dans la pensée. C'est à quelque historien, philosophe et naturaliste à la fois, à un Cuvier, à un Brogniart futur qu'il est réservé de nous révéler de nouveaux secrets sur ces matières. On nous a bien fait connaître le globe, dans ses modifications successives. Pourquoi, se demande-t-on, l'homme ne serait-il pas le but et l'objet d'un pareil travail, couronné du même succès? De cet aperçu l'on s'élance rapidement jusqu'à la *théorie des idées des siècles*, incorporées dans chaque siècle, et suivant une règle infaillible de progression, conforme à l'optimisme adopté par la nouvelle école.

Il y a dans l'optimisme quelque chose qui semble élever l'homme et le fortifier. Au dernier siècle, c'était de la philanthropie mal entendue, dégénérescence avortée de la charité chrétienne, et qui touchait de fort près à la niaiserie. Les ames fortes y trouvèrent quelque chose de semblable à l'action bienfaisante du christianisme, qui n'exclut, qui ne condamne rien que le mal. Malheureusement les optimistes sont trop enclins à voir la nature humaine sous un jour fantastique, idéal et faux. S'ils n'abondent pas comme les pessimistes de cette époque en fastidieuses jérémiades sur la ruine de la religion, sur celle de la monarchie, sur l'imminence de la révolution; ils sont loin de cette vérité du christianisme, qui sait nous instruire et de l'élévation et du néant de la nature humaine. Cet optimisme est plus innocent, après tout, que la perverse

indifférence des philosophes du siècle dernier, contempteurs de l'homme par philosophie, comme nos optimistes exagèrent sa valeur, également par philosophie.

Seul, le christianisme est à cet égard dans la nature: il n'exagère ni le bien ni le mal, et ne tombe pas dans une égoïste apathie. Jamais il ne prête à l'homme un prix qu'il n'a pas; mais jamais il ne l'avilit; il ne désespère jamais de lui. Il le prend tel qu'il le trouve, au sein de sa déchéance; il cherche à le relever dans le Christ, à lui apporter un secours divin; il le console et l'exalte en lui montrant Dieu, qui, chaque jour, se fait homme dans le sein de l'homme. L'optimiste qui ne voit autre chose que l'homme, qui croit à un développement progressif et nécessaire de ses facultés, qui découvre dans l'enfance des nations et des individus le germe d'une sagesse et d'une maturité inévitables, se trouve singulièrement en contradiction avec la nature et l'histoire, qui repoussent toutes deux cet homme de sa façon. Mais on arrange l'histoire; on la soumet à certaines données; on commence par en combiner les effets avec un artifice dramatique. C'est là ce que le philosophe allemand Hegel a tenté par un singulier effort de génie et d'audace.

M. Cousin est de cette école; mais, en homme de talent, en penseur qui sait n'appartenir qu'à lui seul. Il est impossible de se montrer plus sagace dans l'emploi de la méthode, plus brillant dans les déductions: Hegel, dans ces rapports, se tient à une grande distance de son célèbre élève. En revanche, M. Cousin

(et c'est ce dont nous l'en félicitons sincèrement) est encore loin de la conviction systématique et absolue que l'on trouve chez le maître.

L'optimiste est fort près d'un retour au paganisme, en ceci, qu'il prend pour base l'infaillible et nécessaire existence de certaines idées qui devaient, selon lui, avoir dans le cours de tels on tels siècles, leur développement immanquable, et finir avec les mêmes siècles. La doctrine gnostique des Æons ou manifestations de la Divinité dans les temps; la division des époques, d'après un certain développement de l'idée divine dans le gouvernement du monde, sont-elles rien autre chose? Il est vrai que ces doctrines accordent à Dieu ce que l'éclectisme moderne accorde aux hommes. C'est encore le système indien des Manwatara, ou périodes douées d'un esprit qui leur est propre, et pendant lesquelles se réalisent les idées dont elles sont empreintes. Seulement, une loi de perfectibilité indéfinie ne régit pas ce système. Le Manwatara revient à Dieu comme à son origine, et parcourt ainsi le cercle de son existence : au lieu d'une progression vers le mieux, c'est une décadence qui entraîne les Calpas, âges ou subdivisions de ces époques, vers un état de choses sans cesse plus mauvais, et qui finit par exiger le secours de Dieu même. Sa main puissante relève l'humanité qui va succomber; tout se dégénère et se dégrade, et le même jeu de l'existence se répète. En dépit de ces nuances ou de ces contrastes, c'est encore le fatalisme qui règne dans cette doctrine comme dans celle de nos optimistes.

Un fait certain, c'est que ce systeme des idées nécessaires répugne souvent à l'histoire et surtout à la liberté chrétienne. Introduire la liberté dans une pareille théorie, est une épineuse entreprise. Tantôt l'on se soumet aux faits, pour arranger le système d'après eux; mais de ce moment il n'y a plus de système : ce ne sont que des faits classés et expliqués philosophiquement, et placés sous un certain jour. Tantôt on essaie de coordonner les faits d'après le système. Le savant docteur Gans, dans un ouvrage de jurisprudence, d'ailleurs fort digne de remarque, a voulu combiner les deux points de vue, tentative qui éveille plus d'une critique juste et fondée. Gardons-nous bien toutefois d'imiter cet historien minutieux et chagrin, qui, ne voyant dans les faits que des atomes, s'indigne contre la science des Vico et des Herder, contre la doctrine de M. Cousin, parce que les uns et les autres ne peuvent souffrir cette totale absence de doctrine. S'il y a quelque chose à contester dans le tableau de l'histoire que nous offre M. Cousin, d'un autre côté cette histoire que M. Daunou veut nous imposer n'est plus qu'une sèche chronique, une gazette vide de tout esprit qui lui soit spécial.

L'Orient, nous dit-on, c'est le monde de la religion, du dogme, de la synthèse. L'Occident est celui de la réflexion, de l'indépendance et de l'analyse. En Orient, des théocraties formidables et des monarchies absolues : en Occident, des républiques fédératives, des institutions au sein desquelles se confondent et s'allient l'aristocratie, la démocratie et la monarchie. Le moyen

âge, c'est le monde de la foi catholique, de la monarchie féodale. L'Europe actuelle est celui du protestantisme, de la monarchie constitutionnelle. Les destins de l'humanité ont eu pour berceau l'Inde et la Chaldée. Ils ont dû traverser la Grèce et Rome pour parvenir jusqu'aux Goths et aux Francs, puis jusqu'aux papes et empereurs, et de là aux universités et aux communes, au cardinal de Richelieu et à Louis XIV, au protestantisme, et enfin à la révolution contemporaine. On voit dans toute cette filiation un enchaînement nécessaire, indispensable, progressif. Telles sont les doctrines sacramentelles de l'école récente. M. Benjamin Constant, avec moins d'originalité, avec une manière moins rigoureuse et moins habile de concevoir le même système, mais avec un talent égal, et la finesse brillante de son esprit, avait dit à peu près la même chose. Il y a déjà quelques années qu'il prêchait ces dogmes, et que l'on refusait de l'écouter. Mais tout a changé, M. Cousin a aujourd'hui un auditoire nombreux. Il excite les haines; il s'attire l'envie, et jusqu'aux honneurs de la parodie dramatique. Ce mouvement est nouveau; car il n'y a pas long-temps, le successeur direct de Voltaire, M. de Jouy, avait à peine daigné rompre une lance contre l'auteur du *Traité de la religion*. Tant il est vrai que la position du libéralisme est toute changée.

La nouvelle école proclame donc ces idées, au grand désespoir des disciples de Voltaire et de l'historien dont j'ai parlé! Il est connu ce secret plein d'horreur! Chaque siècle a son esprit et son intelligence. Il n'est

donc plus vrai qu'avant le règne de Louis XIV, tout fût barbare, qu'avant la révolution française, les ténèbres couvrirent le monde moral. Il faut se laisser dire que Platon fut un grand homme. Eh quoi! Platon! ce rêveur mystique? Oui, certes, et que Grégoire VII lui-même fut un grand homme. M. Guizot le regarde, quant à son siècle, comme un révolutionnaire; c'est dans la bouche de ce savant professeur, un fort bel éloge. Oser tenir un tel langage! Ces enfans de l'Ecole Normale, ces sectateurs de l'école doctrinaire s'entendraient-ils donc par quelque communication secrète avec les enfans de Loyola? Cependant la révolution n'est point défunte; et c'est l'*Album* qui nous l'affirme, « *des hommes silencieux haussent les épaules!* » Quels rugissemens terribles rompront ce silence! Comme les pygmées de la doctrine rentreront sous la terre, en ce grand jour de victoire, où M. Broussais l'emportera!

C'est un spectacle instructif et curieux que cette guerre de doctrines entre de vieux matérialistes qui ne veulent céder ni Voltaire, ni d'Holbach, et de jeunes idéalistes, qui daignant comprendre ces philosophes et même les apprécier dans la sphère qui leur est propre, proclament hautement qu'il est temps d'en finir avec ce dix-huitième siècle et de s'élancer vers de nouvelles destinées. Habitué à la tranquille possession de son matérialisme, le génie révolutionnaire se trouve éveillé par un mouvement imprévu. Il rugit, il se débat : vains efforts. La jeune doctrine creuse la tombe des idées révolutionnaires; à moins que ces dernières ne se re-

jettent dans les faubourgs pour les insurger : ce qui est encore peut-être la chimère de quelques hommes. Mais pourquoi la révolution, dont le convoi se prépare, n'est-elle pas humble et reconnaissante? On lui a dit tant de belles choses! Ses enfans, en la conduisant à son dernier asile, la soutiennent entre leurs bras. Mais elle s'est aperçue, qu'avec cette douceur des manières et cette grace du discours, il s'agit de l'enterrer.

Nous devions des éloges à cette équité d'intentions qui caractérise la nouvelle école, lorsqu'elle reconnaît à chaque siècle son esprit propre. Cependant il y a de grands écueils dans cette manière de classer les époques, en les personnifiant et en les isolant d'après une règle de nécessité arbitraire. Parcourons les points les plus dangereux de ces écueils que j'indique.

Vous nous présentez l'Orient comme le sanctuaire du dogme et de la synthèse. Vous les voyez dans l'immobilité éternelle de ses mœurs et de ses lois. Que l'Orient soit plus tenace, qu'il ait gardé son originalité primitive; j'en conviens : mais cette immobilité, contraire à la nature même de l'homme, ne peut trouver grace près de moi. Je n'y crois point. Voyez la Chine ; le génie de son administration se rattachant à l'état de sa littérature et à la bizarrerie de cette écriture qui peint les idées au lieu des sons, rend cette contrée la plus nécessairement immobile des régions orientales : cependant elle est de toute antiquité en proie à des sectes athées, travaillée par des conspirations démocratiques sous forme de franc-maçonnerie clandestine. Quant à l'Inde, qui seule est un monde à part, elle a parcouru

un cercle immense de révolutions morales et politiques. D'abord cette fameuse division des quatre castes immobiles s'est trouvée morcelée en tant de subdivisions différentes, par les alliances des castes entre elles, alliances réputées impures, mais d'où est née la plus grande partie de la nation : que la répartition, dont je parle, n'est plus maintenant qu'une fiction législative. Il y a long-temps d'ailleurs que ces mêmes castes ont usurpé les attributions les unes des autres. Le seul privilège accordé aux Brahmanes consiste dans l'exercice des cérémonies du culte. Ce n'est pas l'état politique qui se trouve intéressé à cette ligne de démarcation tracée entre les Brahmanes, les guerriers, les marchands, les serviteurs : les familles seules ont intérêt à la conserver. Plus d'un homme issu de la dernière des quatre grandes castes fut roi et conquérant, sans quitter sa tribu native.

Les sectateurs de Bouddha avaient livré une guerre furieuse à ce système, qu'ils étaient presque parvenus à détruire. Ce fut une révolution remarquable, qui constituant une hiérarchie ecclésiastique, enleva, pour ainsi dire, l'Eglise à l'Etat. Si les Bouddhistes ont vu leur étoile pâlir, les Sikhs subsistent encore avec gloire; et leur déisme systématique, leur démocratie militaire effraie l'Asie. Je n'aurais jamais fini la complète énumération de toutes ces sectes sophistiques rationalistes, qui se retrouvent dans le gouvernement et dans les écoles. Quel spectacle ne m'offrirait pas l'Asie musulmane ! Je ne pourrais passer sous silence les Ismaëliens, dénomination vague qui comprend des mystiques, des rationalistes, des francs-maçons, des dé-

mocrates, tous occupés à changer et détruire le mahométisme religieux, philosophique, politique. L'empereur Akbar s'est montré, sous plusieurs rapports, empreint de la pensée moderne et européenne. Je n'ignore pas la différence des mœurs, des temps, des habitudes. Tout ce que je veux prouver, c'est que, sans rejeter en histoire les données générales, il faut bien se garder de poser en principes exclusifs, leurs résultats les plus exagérés, et surtout de leur attribuer ce caractère de fatalisme que paraît leur conférer l'école moderne.

Il est vrai de dire que l'Europe a possédé un esprit public, né d'un régime de communauté politique, généralement inconnu aux régions orientales. En revanche, la vie de l'Orient fut toujours plus élevée et plus profonde. Le stoïcisme romain lui-même s'efface devant la grandeur d'ame du Brahmane; la force de la pensée est toujours au-dessus de la vertu politique quelque haute qu'elle puisse être. Il y a deux formes de liberté, l'une extérieure, l'autre intérieure. La liberté extérieure s'est réalisée dans le monde politique: celle-là, l'Occident antique ne l'a connue que par contrat social, sous formes et avec engagemens d'Etat, jamais dans l'acception moderne et chrétienne de l'indépendance individuelle. Quant à la liberté intérieure, c'était elle qui embrasait les ames stoïques. Les pontifes de l'Orient l'ont possédée avec une hauteur, une majesté, une sublimité dont je ne pense pas que les Brutus et les Catons se soient doutés. Cependant il y avait là-dedans un grand mélange d'orgueil. L'indé-

pendance chrétienne, avec moins d'audace, est plus puissante, surtout elle est plus encourageante. Elle va chercher le pauvre en sa cabane, sans lui demander compte de sa naissance. Si la sagesse païenne honorait quelquefois l'humilité, ce n'était point une règle, mais une exception.

La chimère de la souveraineté du peuple fut toujours étrangère à l'Orient. Jamais du moins il ne s'est livré à ce songe, avec cette permanence de conviction que la Grèce avait sous les sophistes. Toutefois la cause réelle de ce phénomène ne tient nullement à la spécialité du génie occidental. C'est le simple résultat des antécédens de l'histoire. L'origine des Occidentaux est tout orientale, comme leurs idiomes le prouvent, à défaut de traditions positives. Les institutions asiatiques, importées en Europe, n'ont pu jeter les mêmes racines dans ce sol nouveau. Dans cette émigration, l'homme se trouvait plus rigoureusement condamné à vaincre les obstacles d'une nature moins bienfaisante. Dans la nouveauté de cette situation, se développèrent nécessairement, non l'individualité humaine (à peine entrevue des peuples antiques), mais les efforts de la communauté, constituée de bonne heure sous forme républicaine.

Ainsi je ne voudrais pas assigner, pour cause à ce phénomène, le génie de l'analyse. On pouvait, par suite de cette tendance démocratique, éclatant dans un despotisme de la communauté sociale, employer l'analyse à disséquer, pour ainsi dire, les élémens de l'Etat pour les reconstruire ensuite, d'après les don-

nées de la méthode. Mais au fond, l'analyse ressort de la nature humaine : c'est un effort de l'intelligence, effort qui remonte à une antiquité très-reculée. Comme puissance abstractive, comme moyen de décomposition, elle réside en Orient aussi bien qu'en Occident. Sachons donc, en distinguant et appréciant la diversité de génie de ces deux parties du monde, ne rien outrer, ne rien exagérer.

Je ne relèverai pas les disparates énormes qui se trouvent dans la doctrine de M. Cousin, quant au moyen âge en Europe. Ce terme, moyen âge, est vague en lui-même. Il signifie le passage d'une certaine espèce de situation, constituée et existante, à une autre situation qui doit se constituer à son tour. L'établissement des peuples germaniques dans l'Europe romaine, signale et opère ce mouvement de transition, qui présente un double phénomène. On voit, d'un côté, l'hostilité décidée, et les contrastes tranchans des vainqueurs et des vaincus, de leurs mœurs et de leurs institutions : elles finissent cependant par se pénétrer mutuellement, et par coalescer : les mœurs germaniques et la civilisation latine y dominent et composent les élémens d'une nouvelle Europe romane, contrastant avec une autre Europe, purement germanique, située au nord de cette région. D'un autre côté, on voit le paganisme germanique, dominé, assujetti par le catholicisme, conserver encore un reste d'empire et de force, ou du moins une frénésie de désirs vagues et souvent impuissans : cependant il finit lui-même par se trouver vaincu dans

cette partie hautaine de son existence. L'Europe entière romane, et germanique, tombe au pied de la croix. Dans l'Eglise comme dans l'Etat, on voit cesser alors cette situation mitoyenne que j'ai indiquée. Le moyen âge n'existait plus réellement, à l'époque de Grégoire VII, où cette révolution s'est accomplie.

Un nouvel état intermédiaire de l'Europe date de la réforme protestante, et se termine à la fin du dix-huitième siècle : c'est celui qui sépare l'Europe catholique, féodale et communale du moyen âge (constitution née d'un seul et même esprit, malgré la diversité des phénomènes), qui sépare, dis-je, cette constitution de l'époque nouvelle de la révolution française. C'est là le temps de la monarchie absolue qui règne partout, excepté en Angleterre et dans les Provinces-Unies. L'Europe semble alors, mais aux yeux de l'ignorance, définitivement arrêtée : dans le fait, c'est un état de transition. Leibnitz et Fénelon (moins sagace que Leibnitz) ne se trompaient pas sur cet état de choses. Tout roulait sur le gouvernement comme puissance gouvernementale. Par contraste avec l'absolutisme de l'Orient, il n'y avait aucun génie propre dans cet absolutisme occidental, qui dépendait d'un homme seul. Après les orages de la réforme, on voit, sous cette apparence de monarchie absolue, s'opérer la lente décomposition de l'antique Europe nationale, tant germanique que romane. Une civilisation universelle s'établit sur un fondement de démocratie réelle. Voilà cependant l'époque que M. Cousin veut rejeter dans le moyen âge, comme si le quin-

zième siècle avait contenu le moindre germe de monarchie absolue. Cette dernière était le résultat nécessaire d'une anarchie imminente, au temps de la décomposition de cette Europe féodale, communale, universitaire, catholique, ébranlée dans sa base, le catholicisme, par la réforme. Elle n'est qu'une forme extérieure de gouvernement, pure affaire d'administration; si l'on y ménage encore quelques souvenirs anciens, c'est pour prolonger une illusion utile, et se conformer à un reste de vénération qui les environne.

Il est vrai que la réforme attaqua l'Eglise dans le dogme, et surtout dans la hiérarchie; mais la monarchie absolue lui porta des coups plus funestes encore en l'attaquant dans l'Etat. On la vit conspirer de concert avec la réforme, même dans les pays catholiques, pour assujettir définitivement l'Eglise à l'Etat. Le sort de la monarchie absolue a eu de grandes analogies avec celui de la réforme. L'une renfermant en elle-même les germes démocratiques, est arrivée à la démocratie. L'autre couvant, pour ainsi dire, l'indifférence en matière de religion, devait se dissoudre et donner, pour résultat, cette même indifférence. C'est ainsi que le sol a été nivelé au moral comme au physique.

Que voyons-nous aujourd'hui? Rien que des transactions. Transactions entre la monarchie absolue, qui s'est perpétuée sous forme d'administration ministérielle, et la démocaatie, maîtresse des élections. Transactions entre le protestantisme, qui n'est plus que l'indifférence pour toutes les religions, et l'existence de l'Eglise catholique, qui vient à peine de retrouver son

indépendance. Or, une époque de transactions ne forme jamais dans l'histoire une époque permanente. Nous sommes encore (et tout concourt à le prouver) dans cet état intermédiaire, où la société, après des oscillations nombreuses, essaie de s'asseoir et de se poser dans une situation nouvelle.

Rien au monde n'est définitif, je le sais. Jamais sur ce globe, nous n'obtiendrons le dernier mot de l'humanité. Mais il y a grande différence entre le génie d'une époque vraiment constituée, et l'esprit d'un temps de transaction et de transition. Ici tout est fermentation sourde ou manifeste; les anciens élémens sociaux, ébranlés dans leur sécurité par les élémens sociaux de l'avenir, subissent une décomposition paisible ou violente. Dans l'époque fixée et constituée, au contraire, les élémens les plus hétérogènes se sont tellement altérés en s'assimilant, qu'ils constituent une véritable unité nouvelle. Or nous sommes bien loin encore de cette homogénéité, de cet ensemble de la civilisation moderne. L'individualité se trouve captive dans ce chaos législatif que l'on nomme encore le régime légal. L'indépendance de l'Eglise n'est point assurée. La liberté positive (qu'il faut bien prendre garde de confondre avec la liberté purement négative de l'époque) est loin d'avoir atteint son but. Pour nous vanter de cette ère où nous entrerons alors, attendons le moment où la liberté se montrera créatrice.

Repoussons donc avec soin, et surtout en histoire, la confusion qu'entraînent toujours des généralités

trop vastes. Elles enivrent l'imagination, mais aux dépens de l'intelligence, qu'elles faussent. Une volonté noble, une doctrine élevée caractérisent M. Cousin, mais plus il y a de hauteur dans sa pensée, plus il est nécessaire que, dans la fougue ardente de l'improvisation, il surveille ses paroles.

CHAPITRE XII.

Du cours de M. Guizot.

L'esprit qui anime M. Guizot, diffère entièrement de celui qui règne dans les doctrines de M. Cousin. Vous diriez une école de nature absolument diverse. Sans doute tous les deux ont quelque chose de grave et de solennel, de doctoral en un mot. Mais ce caractère tient moins au fond de la doctrine, qu'à la manière de professer. Un génie vraiment philosophique se manifeste chez M. Cousin. Qui pourrait lui contester le talent de décomposer par une analyse savante, de recomposer par une synthèse hardie ? D'après ce qu'il a déjà fait, il ne serait possible de lui reprocher que l'absence de ce génie réellement historique, nécessaire même dans la science. Quant à M. Guizot, nulle philosophie réelle n'est la sienne. Il possède un bon sens pratique, une raison saine et applicable, qu'il confond aisément avec la raison intime des choses. En revanche, cet homme de talent, doué d'une habileté irrécusable, manifeste, sous une foule de rapports, le véritable sens, le vrai tact, la connaissance réelle de l'histoire.

Nous ne pouvons regarder ni le défaut du génie historique, comme un avantage pour le philosophe, ni le défaut du génie philosophique, comme un avan-

tage pour l'historien. Une philosophie isolée, qui ne veut avoir recours qu'à ses propres forces, ne s'élance jamais au-delà du matérialisme et du spiritualisme, et de leurs combinaisons : or ces dernières sont fausses dans leur isolement. Elles sont surtout extravagantes, lorsqu'elles prétendent voler de leurs propres ailes, et s'élever jusqu'à l'origine des êtres et des choses. Je vais essayer de le prouver.

Le matérialiste observe l'action des sens sur la reproduction des idées en nous-mêmes; reproduction qu'il a tort de confondre avec l'action qui les produit. En effet, il nous serait impossible d'arriver à l'*idée* d'une chose, par le seul effort de l'abstraction, d'après la donnée individuelle des phénomènes de même espèce, dans lesquels cette idée se rencontre : il nous serait, dis-je, impossible d'y parvenir, si nous ne la possédions d'avance en nous-mêmes. La chose générale réside au fond de notre esprit, avant que la chose particularisée ne tombe sous nos sens. Car on appelle *chose générale*, l'espèce sous laquelle se range la chose particulière. Si cela n'était point ainsi, les généralités nous échapperaient. Nous ne comprendrions que les choses isolées et individuelles. Admettons que sur la simple vue des individualités d'une même espèce, et d'après une généralité abstraite relative à ces individualités, il soit donné à tel homme d'obtenir des notions générales : lui serait-il possible de rendre ces notions promptement et clairement intelligibles à ceux chez qui cette abstraction ne s'est pas opérée? Cependant tout le monde raisonne par

généralité : savans et ignorans, tous possèdent cette faculté. La généralité, qui est l'idée même de la chose, nous est seule compréhensible. Il faut, pour que l'individualité soit comprise, qu'elle soit escortée d'une indication spéciale ; que *tel* chêne soit spécifié. D'où il résulte que l'homme possède naturellement, non l'idée de l'objet individuel, mais l'idée de la chose générale, de la chose même qui est contenue dans l'individualité. Nous avons donc en nous, les espèces, les types, les idées. Nous possédons, mais d'une manière secondaire, sans la force créatrice, le monde typique, le monde des idées : ce sont les animaux qui ne possèdent que les individualités. Or comment cette faculté, l'avons-nous ? Tel est le problème.

Il est vrai que ce monde idéal ne se révèle à notre pensée que lorsque la nature extérieure frappe nos regards. Mais il est faux de croire que cette révélation soit expérimentale et purement sensitive. Elle se développe spontanément du sein de notre existence même, qui la nécessite et la cause, en vertu de notre propre manière d'être. Nous la possédons en naissant. Nous sommes hommes, parce que nous avons l'intelligence des choses, que nous saisissons la nature extérieure dans les objets qui la composent, que nous les appelons par leurs noms, que nous les désignons par leurs idées, dès que la nature nous a été révelée. Il est vrai que nous parlons par la transmission des sons. Mais nous comprenons par la révélation des idées. Ainsi le matérialisme n'est pas, comme l'a dit récemment M. de Jouffroy, la moitié d'un système vrai. C'est

un système intrinséquemment faux, par cela même qu'il n'explique point l'origine des idées en nous, et ne peut aboutir qu'à une explication superficielle de l'aperçu des individualités. Donc ce n'est pas là une philosophie humaine, mais matérielle et animale. Malheureusement les spiritualistes se créent leur monde extérieur avec le secours du seul sens intime, soit qu'ils agissent comme rationalistes, et n'aient recours qu'à la force de la conscience; ou comme idéalistes, et ne s'adressent qu'aux croyances d'un monde idéal, lesquelles ont pour résultat la théosophie de la raison, ou le gnosticisme, et celle du sentiment, ou le mysticisme. Ces spiritualistes sont tous dans une erreur égale. Car si nous possédons un sens intime, nous avons aussi les sens extérieurs : sans eux il n'y aurait pas d'homme. Nous serions tout esprit, toute raison : ce qui ne s'est pas encore vu.

Ainsi les uns s'adressent aux sens et à la matière pour expliquer l'homme chez qui se manifestent les idées des choses, c'est-à-dire l'Etre pensant, l'homme qui conçoit les idées générales et non individuelles, s'énonce par généralités, par espèces, et non par spécialités, par abstractions. Mais les sens, ainsi que nous l'avons vu, ne procurent que des impressions individuelles, et ne peuvent servir à expliquer les idées. Le monde de la nature, qui nous est révélé par les sens, et le monde idéal que nous renfermons en nous-mêmes, et qui correspond à l'autre, sont deux révélations soudaines de l'homme spirituel d'une part, organique de l'autre.

La seconde classe, celle des spiritualistes, que M. de Jouffroy a le tort de confondre dans une seule masse, et qui se divisent en deux branches bien distinctes, en rationalistes et en idéalistes, expliquent tout par le sens intime. Voyons un peu s'ils sont plus fondés en raison que leurs adversaires les matérialistes.

Il y a dans l'homme le Moi ou la conscience, la raison et l'ame, qui composent la partie spirituelle de l'homme ou l'homme même. Nous sommes le *moi*. Mais si nous possédons cette conscience de notre personnalité, si nous avons la pleine possession du fait de notre existence, s'ensuit-il de là qu'il faille avec les rationalistes rejeter le monde idéal, dont ce même Moi se trouve possesseur? Doit-on ne voir dans l'homme intellectuel qu'une table rase? Telle est la question tout entière.

Les rationalistes sont comme les Musulmans qui, dans leur monothéisme, rejettent la Trinité et nous offrent une Divinité vide, pour ainsi dire, de cette sagesse qui renferme ce monde idéal, type des créations. De même les rationalistes ne veulent voir dans l'homme qu'une force unique et simple, la puissance de l'entendement. Ils transforment l'homme tout entier en une seule faculté rationnelle, et le développent tout entier en formules de la raison pure. Ils ne considèrent en lui que l'être recevant des notions. Chez eux l'horreur des idées est extrême et l'amour des abstractions sans bornes. Selon eux, nous ne pensons que par la faculté rationnelle de l'ame dans son contact avec le monde extérieur qui communique des impres-

sions aux sens. Il n'y a dans le Moi autre chose que la capacité de l'abstraction, capacité qui résout la pensée en formes de l'entendement, comme elle résout la nature en notions équivalentes.

Dans le fond, tout rationaliste est matérialiste, sous ce rapport qu'il ne conçoit les idées que transmises par les sens. Seulement il métamorphose ces idées en abstractions ou notions raisonnées. C'est donc une nature morte et inanimée que la sienne : nature abstraite et stérile. D'un autre côté, tout matérialiste est rationaliste, sous ce rapport qu'il raisonne les idées d'après les impressions, et ne conçoit qu'ainsi la force de l'entendement, force pour lui passive et non active, puissance revêtue d'une forme morte et stérile. L'un admet une nature extérieure, dans le sens du matérialisme pur ; mais il la tient ensevelie dans l'abstrait, comme dans un tombeau. L'autre reconnaît une nature intérieure qu'il dépose, à côté de la première, dans le même sépulcre de la pure abstraction. Le rationalisme qui part de la pensée, non considérée en elle-même, mais comme faculté ; le matérialisme, qui s'appuie sur la seule force des impressions, aboutissent l'un et l'autre à la même spéculation morte et inanimée.

Ce que les rationalistes rejettent, ce monde idéal, les idéalistes l'admettent. Il existe, il est vrai, une secte rationnelle à idéalisme pur. C'est celle qui, avec Fichte et les Stoïciens, idéalise le Moi, le divinise complètement. Cette dernière secte, tout en repoussant les notions de l'entendement, en maintenant dans son intégrité la vie du Moi humain, le considère comme

créant lui-même ses idées selon son caprice, et non comme possesseur du monde idéal. Placés sur l'extrême limite des rationalistes, ils rentrent néanmoins dans la sphère de ces derniers : car ils ne reconnaissent pas l'existence d'un monde idéal. Gardons-nous donc de les confondre avec les véritables idéalistes.

Ces derniers, idéalistes dans la rigueur du terme, et admettant un monde tout idéal, s'égarent aisément soit dans un gnosticisme, théosophie scientifique, soit dans un mysticisme ignare et visionnaire. Gnostiques et mystiques rejettent également et les sens extérieurs et le sens intime (la conscience du Moi, et la science de la nature). Voilà pourquoi M. Jouffroy s'est trompé en les faisant partir du même principe que les rationalistes. S'ils méconnaissent ou plutôt anéantissent l'homme et la nature, ils accordent aux idées toute leur existence idéale, existence ignorée par les matérialistes et les rationalistes, qui arrivent également, bien que par des routes contraires, à des abstractions pures, à de simples notions de l'entendement. Mais cette vie du monde idéal que les idéalistes reconnaissent est fantastique, désordonnée, sauvage. Les gnostiques aspirent, sans pouvoir y atteindre, aux hypostases de leur propre idéalité, qu'ils regardent comme la réalité préétablie des choses. Les mystiques s'élancent dans les visions pour y rencontrer le type du monde idéal qu'ils contemplent en eux-mêmes.

Ainsi les spiritualistes comme les matérialistes, lorsqu'ils se restreignent dans la sphère de leurs propres ressources, tombent dans l'erreur. Les uns interprè-

tent à faux l'action des sens. Les autres comprennent mal le génie de l'intelligence : d'autres ignorent et l'action des sens et la puissance d'une raison consciencieuse. Jamais cependant vous ne comprendrez l'homme si vous n'êtes pénétré et de l'action des sens et de la conviction du Moi humain, et de ce grand fait du monde idéal que nous portons dans notre ame et dans notre intelligence.

Comment donc obtenir cette connaissance, puisque le matérialisme, le rationalisme, le gnosticisme, le mysticisme, marchant isolés, chacun dans leur propre route, se trompent également et ne font que livrer l'homme en définitive à un scepticisme désolant, dès qu'il cherche à les examiner à l'aide d'une critique rigoureuse? Par quel moyen résoudre ce problème? Par les faits, par l'histoire; par la révélation, ou, comme s'exprime M. de Lamennais, par l'autorité. Observons toutefois que ce penseur rétrécit l'idée de l'autorité, en la rendant purement ecclésiastique, au lieu de la rendre vraiment catholique, vraiment universelle.

Sans histoire il n'est pas de philosophie réelle. La cause de cette vérité se trouve et dans la nature des faits et dans celle des choses. Toute philosophie qui veut voler de ses propres ailes, ne tient nul compte de la corruption primitive de notre nature. Les sens nous trompent, notre entendement est vicié : incomplet de son essence, il enfante des formes abstractives, et met au jour des notions inanimées. Enfin notre imagination est troublée, elle est corrompue. Or, il serait

absolument impossible de comprendre et de saisir ce désordre par des voies et une méthode rationnelles. Voilà pourquoi matérialistes et rationalistes prennent l'homme *ab ovo*, le regardent comme une table rase, et passent outre sans s'embarrasser de l'existence du mal. Voilà pourquoi les gnostiques et les mystiques apercevant le mal, cherchent à s'en défaire, et le traitent d'illusion, de chimère, afin d'en être débarrassés. Nier le mal, ou le regarder comme un vain fantôme, c'est toujours mentir à la nature de l'homme, à la réalité des faits.

Toute philosophie doit, en outre, expliquer la cause dernière, afin de se rendre compte de l'existence des choses. Dès que vous raisonnez, l'idée du présent cesse de suffire : il faut un principe, une solution. Le matérialiste trouve ce principe, s'il est athée, dans la matière morte et inanimée, dans la matière abstraite, dans le chaos raisonné, dans la poussière enfin. Panthéiste, il le rencontre dans la nature vivante et organique. Or, dans l'un comme dans l'autre cas, il se trouve acculé pour ainsi dire dans une position sans issue, où disparaît le sentiment vital de l'individualité humaine : il y a donc absence, erreur ; il y a fausseté. On n'explique pas l'homme, on ne donne aucune raison de la cause, de la raison, de l'origine. Seulement l'athée se rend un compte fort exact de la poussière, de la matière inorganique et purement abstractive, du chaos raisonné. Le panthéiste s'empare avec sagacité de la nature organisée. Il aboutit,

si vous voulez, à une physiologie savante. Voilà toute la différence.

Le rationaliste trouve le principe des choses dans la causalité, parce qu'il opère par induction, et procède de l'effet à la cause. Il rencontre aussi le même principe dans la formule *à priori* du raisonnement, qui va de la démonstration d'une formule de l'entendement à celle d'une formule qui en est déduite. Mais qu'il aboutisse au principe, *à posteriori*, en tirant ses inductions de l'effet à la cause : ou qu'il y parvienne *à priori*, par déduction du raisonnement, toujours n'obtient-il que ces deux mots pour résultat, *principe* et *cause*. Est-ce là une suffisante explication de l'homme et de la nature? Sommes-nous ainsi complètement instruits quant à leur origine?

Quant au théosophe, il regarde le monde idéal suprême, comme prototype du monde idéal ou de l'esprit humain; ce dernier, selon le théosophe, ne renferme pas de Moi, pas d'individualité qui renferme ce monde idéal, car elle est le monde idéal lui-même. Ce monde, origine de notre pensée, qui en dérive selon lui, n'est qu'une hypostase de son intelligence. C'est une hyperbole de son esprit. De même le mystique, en atteignant jusqu'au monde suprême, par le moyen d'une vision intuitive au sein du monde interne, ne fait qu'une vision. Le mot de l'énigme n'est dans aucun de ces systèmes : ce mot ne se révèle que par les faits historiques; et ces derniers sont de nature double.

Tout en nous et hors de nous est double, imparfait, divisé. Cependant nous sentons, nous voyons, nous comprenons, nous devinons une harmonie préétablie, un parfait ensemble, qui unit les parties au tout. Comment expliquer rationnellement cette bizarrerie, cette incohérence que le raisonnement repousse? Nous avons vu que, faute de pouvoir en donner raison, matérialistes et rationalistes n'en parlent pas, et ne veulent admettre que cette table rase dont j'ai déjà parlé, et sur laquelle se dessinent les impressions et les notions de l'entendement. Quant aux mystiques et aux gnostiques, ils ne nient pas ce dont l'existence leur est prouvée, mais ils n'en admettent la réalité positive, que comme une réalité d'illusion. C'est la vaine fantasmagorie qu'ils nomment nature extérieure, et qui n'est pour eux que le résultat d'un trouble de l'intelligence, qui ne s'est pas assez complètement retirée en elle-même; c'est, pour eux, comme le pressentiment d'un fait, dont ils ne veulent pas admettre la donnée, et c'est là ce qui cause leurs rêveries. Ce fait c'est la création du monde actuel, opérée sur les ruines du monde antérieur des sens et des intelligences.

Le monde actuel fut primitivement une création où tout était parfait, excepté le chaos, la matière première, reste d'une grande destruction antérieure d'où l'univers est tiré. Comment le monde des sens et des intelligences a-t-il pu déchoir jusqu'au chaos, c'est-à-dire jusqu'à la confusion de tous les principes, jusqu'au primitif adultère, au *superbo stupro* du Dante: c'est

un mystère que l'on ne peut expliquer que par l'orgueil, par la révolte, par le combat de la puissance infernale. Doctrine historique, universelle, qui a donné lieu à cette antique erreur de la métempsycose, d'après laquelle l'ame humaine, et les règnes de la nature ne seraient qu'un purgatoire que les esprits sont condamnés à subir. La nature existait dans une harmonie parfaite des parties avec le tout. C'était là l'œuvre divine. Mais le démon s'y glissa sous la forme de serpent, comme principe de mal, germe de mort, chaos déguisé, poussière. Le chaos à peine dompté, sembla vouloir recouvrer ses droits. L'homme succomba à la tentation. Il fut livré en partie à l'empire de la matière : frappé de mort et de maladie, il entraîna la nature dans sa chute. L'un et l'autre, il est vrai, ne se trouvèrent pas complètement anéantis. Cependant le créateur seul pouvait relever la créature. De là ce grand mystère de l'avènement du Christ. Alors, rendu à la liberté, l'homme use ou abuse du christianisme jusqu'au dernier jour du monde, jusqu'au jugement dernier. C'est là la philosophie de l'histoire. Tels sont les grands faits de la création, de la conservation, et du jugement porté sur tous les êtres. Si vous n'admettez ces faits, la philosophie manque de base. Prenez-les pour vrais ou pour faux ; vrais, ils vous forcent de les adopter en philosophie, si vous voulez être dans le vrai : faux, attaquez-les avec d'autres armes que le scepticisme. C'est la voix du genre humain qu'il s'agit d'étouffer. Quiconque rejette ces faits, ne possède plus d'ailleurs aucun *cri-*

térium de vérité : il nous fait vivre dans le doute universel. Or le doute, c'est le mensonge, la mort de la pensée. Le christianisme est donc la vérité.

Ce qui précède prouve que j'ai eu raison d'affirmer que M. Cousin, avec un très-grand talent philosophique, était loin de comprendre, de saisir, de posséder l'histoire réelle, et que ce défaut enlevait toute base à sa doctrine. Il s'agit maintenant de prouver que le défaut de philosophie opère sur le talent de M. Guizot une action également funeste.

Il est certains historiens que je serais tenté de comparer aux matérialistes. Ce sont les Epicuriens de l'histoire. A leurs yeux, le hasard est père de tous les événemens : le hasard, dans ses combinaisons les plus capricieuses, dans un accident de température ou de digestion. Cette école a pour type Voltaire, et M. Daunou pour apôtre actuel. L'*Essai sur les mœurs*, s'il n'était pas un peu frivole par sa forme, ressemblerait assez à un pamphlet rédigé par Satan contre la Providence. Il est, sous ce rapport, du mérite le plus remarquable ; et il est heureux qu'un homme de génie comme Voltaire, ait pu nous faire connaître ce que pouvait devenir une conception pareille. Malheureusement la frivolité de l'écrivain a trop long-temps voilé la véritable nature de l'ouvrage qui, ainsi déguisé, n'est devenu que dangereux. Sous le rapport historique, il est moins remarquable encore, comme tableau du mal et satire de Dieu, que le roman de *Candide*.

D'autres historiens se font rationalistes, dans le genre du *Contrat social*. Il est à regretter que nous ne

possédions encore que des ébauches constitutionnelles de cette espèce. Il nous manque encore une histoire du genre humain, aussi radicalement fausse que l'ouvrage de M. Salvador sur les institutions du peuple juif. Comparer les lois de Moïse avec les établissemens de Don Pèdre; arrêter nos regards sur l'étrange coïncidence qui se trouve entre la législation du Sinaï, et celle des bords du Mississipi : c'est très-bien sans doute, mais il n'y a là qu'un très-petit coin du tableau de l'histoire universelle. Condorcet, capable de mener à bien l'entreprise, l'a trop écourtée. Les doctrines de Voltaire et de Rousseau se sont confondues dans son Essai sur la marche progressive du genre humain. Si Kant, avec la rigueur scientifique de sa méthode, eût voulu entreprendre cette histoire universelle, basée sur les dogmes de la raison exclusive, nous aurions joui d'un spectacle unique, d'un phénomène sans égal: la non-compréhension radicale de tout génie historique.

Panthéistes, Gnostiques, Visionnaires s'occupent peu ou ne s'occupent nullement de l'histoire. Les Panthéistes ne contemplent que l'identité absolue des choses ; les autres, dédaignant le monde des sens, qui est pour eux un monde d'illusion, s'enfoncent tout entiers dans le monde idéal. A quoi l'histoire leur servirait-elle ? Cependant Herder a essayé de l'employer dans le sens d'un semi-panthéisme, système où la révélation, Locke et Spinosa se donnent la main. Fichte, à l'instar de Platon, a créé une république idéale qui ne ressemble point, il est vrai, à la Jérusa-

lem céleste des visionnaires ou Théosophes, mais qui, composée de stoïciens idéalistes et libres penseurs, se règle sur le modèle des travaux auxquels s'adonnent les castors et les abeilles. Enfin Schelling s'est jeté dans la mythologie, et Hégel, réunissant toutes ces tendances, a fabriqué une nouvelle histoire de l'humanité, à laquelle concouraient toutes ces nécessités philosophiques. M. Benjamin Constant a fait rentrer cette doctrine dans la donnée historique de Condorcet; et M. Cousin l'a revêtue des formes de l'école. Mais que dirai-je d'un tel système historique? Que ce n'est pas de l'histoire.

Il y a plus de génie historique chez M. Guizot. Rationaliste par sentiment plus que par système, sa sphère est moins dans la raison spéculative des idées et des choses que dans la raison pratique. Il ne fausse point l'histoire pour la faire entrer dans les cadres du rationalisme pur; mais il la combine, il la dispose savamment par masses secondaires. Ce qui lui manque absolument, c'est la philosophie des grandes masses, le christianisme en un mot. Esprit plein de finesse, d'activité, de vigueur, il sait habilement déguiser dans sa phrase historique d'ingénieux concettis. Et que le mot phrase historique ne surprenne pas le lecteur: si l'histoire a ses périodes dans le sens de la pensée historique comme dans le sens grammatical, elle a également ses phrases, ses subdivisions. C'est là que se trouve surtout et que domine la plus haute activité d'esprit de M. Guizot. Comme écrivain, on ne peut donner beaucoup d'éloges à son mérite; la netteté s'y trouve, mais

la grandeur manque. Il ferait bien cependant d'effacer de ses compositions ce ton dogmatique qui nuit au mouvement de la plus remarquable intelligence. Il a, plus qu'aucun autre de ces écrivains, qui appartiennent à l'école nommée doctrinaire, de ces mots inanimés, de ces mots qui naissent d'une raison dogmatique et présomptueuse, qui, surtout en histoire, ont une mauvaise apparence. Il faut cependant que son talent soit bien grand et son esprit bien distingué pour que, avec ces désavantages, il se fasse lire et écouter avec un si vif intérêt.

Il y a du calviniste, non dans la croyance, mais dans le sentiment qui anime M. Guizot. Cependant, hâtons-nous de l'ajouter, ce calvinisme est vraiment libéral, et l'écrivain fait les plus louables efforts pour s'affranchir de cette étroite et aveugle haine que Genève nourrissait contre le catholicisme. Point d'écrivain qui, doué d'aussi peu d'impartialité dans l'esprit, d'une intelligence aussi rigoureuse ou, pour mieux dire, aussi roide, d'un génie d'argumentation aussi méthodiquement compassé, essaie avec plus de persévérance et de conscience d'atteindre à la tolérance, à l'impartialité réelles. La véritable hauteur des idées, la grande supériorité de l'intelligence lui sont-elles réservées? C'est ce dont on peut douter. Mais il faut lui tenir compte des obstacles qu'il a été obligé de vaincre pour arriver au point où nous le voyons placé.

M. Guizot, on le sait, n'a pas toujours été un administrateur tolérant. Une aigreur singulière et mesquine

caractérisait autrefois sa polémique. Aujourd'hui, grace aux efforts et à la bonne volonté du professeur, ces défauts ont presque totalement disparu. Je ne pense pas que jamais il élargisse beaucoup le cercle où il se trouve maintenant placé. Mais sa pensée s'y agitera non sans talent, sans conscience ni sans gloire ; ce sera pour lui une auréole qui le signalera parmi ses contemporains. Un véritable travail occupe l'esprit de M. Guizot, autant du moins que le caractère de cet esprit peut le comporter. Il n'est pas toujours content de ce qu'il possède. Il cherche à s'instruire de plus en plus. Quoique dans son argumentation l'on puisse lui reprocher de se complaire un peu trop à lui-même et ne pas se douter seulement de ce que c'est que le scepticisme ; on voit qu'il s'inquiète jusqu'à certain point des progrès de la science ; il s'y intéresse visiblement. Pour peu qu'on l'ait observé attentivement, on reconnaîtra qu'il s'enquiert plus activement des opinions de ses adversaires que ne fait M. Cousin. Il est vrai que le génie de ce dernier fermente encore, et cette fermentation étant intérieure, il ne cherche pas au dehors, comme M. Guizot, des objections contre sa doctrine. Ces deux hommes, également et diversement remarquables, aiment la science pour elle-même ; ils l'aiment mieux qu'on ne l'aime ordinairement en France ; mais ils sont encore loin de cette passion purement scientifique dont les Descartes, les Mallebranche les Jean de Muller, les Leibnitz furent embrasés. Avec nos deux contemporains, il n'y a pas de controverse possible.

Déjà j'ai commencé dans ce recueil une analyse raisonnée du cours de M. Guizot. J'espère bientôt la continuer, et soumettre à l'examen le plus strictement consciencieux, sa marche historique. Je ne vais donc point essayer de le suivre ici pas à pas, dans ces énoncés et ces aperçus, qui méritent une attention plus spéciale : je ne m'occupe que de l'esprit de ses leçons, et non de la science vraiment progressive et fort estimable qu'il y déploie. Sans doute cette science offre des points sujets à discussion. Le savoir des hommes est soumis à la critique. Mais l'érudition de M. Guizot ne vaut-elle pas mieux que celle de M. Daunou, par exemple ? Ce dernier, que l'on dit plus docte et plus couvert de la plus sainte poudre des bibliothèques (quoique l'Europe savante n'ait pas de grandes preuves de son mérite à cet égard), ce dernier, dis-je, ne s'est jamais montré aussi ingénieux, aussi sagace dans ses combinaisons, ni même aussi habile dans la compréhension des faits que M. Guizot. Il est vrai que M. Daunou, au grand plaisir des sectateurs du docteur Broussais, a déclaré qu'il se faisait un point d'honneur *de ne pas penser* en histoire. C'est même cette manie voltairienne qui est à ses yeux la seule manière vraiment philosophique de considérer l'histoire.

Sans histoire, je le répète encore, une philosophie réelle est impossible ; de même que sans philosophie il n'est pas d'histoire complète. Comme il faut qu'un génie historique suprême se révèle en philosophie, il est nécessaire qu'une suprême philosophie anime l'histoire : on peut exprimer la même pensée en d'autres

termes ; le christianisme, base commune de la philosophie et de l'histoire, doit régner dans l'une et dans l'autre. Comment ferez-vous l'histoire par masses, comment classerez-vous les faits, comment suivrez-vous la marche et les progrès de la civilisation, comme le veut M. Guizot, si vous ne pouvez ni vous défaire entièrement du christianisme, ni l'admettre? Le christianisme, dans sa partie dogmatique de vérité éternelle, qu'est-il autre chose, sinon une Genèse de l'homme et de l'univers, une histoire de l'un et de l'autre, une solution du problème offert par l'un et l'autre? La nature organisée a-t-elle eu pour type primitif l'idée résidant au sein de la sagesse du Créateur? Cette voix unanime des peuples qui affirment ce fait, est-elle véridique? Tous les peuples ont leur Genèse, qui leur sert de date et d'origine.

Comme le christianisme est le centre et le point unique vers lequel aboutissent pour se diviser l'esprit antique (purement cosmogonique) et l'esprit moderne (exclusivement humain), quiconque voudrait le laisser de côté, omettrait ainsi à la fois le génie des temps antiques, où tout semble fatal et nécessaire, et celui des temps modernes, où tout se meut dans une sphère de liberté. C'est à cet égard que le vague n'est pas permis, qu'il faut franchement affirmer ou nier. Le dix-huitième siècle n'est plus ; avec lui est passé le temps de cette espèce d'accommodement et de compromis, où l'on mêlait à un peu d'histoire, à un peu de philosophie, quelque légère teinture de christianisme. Nous touchons à l'époque des doctrines fixes et nettement

déterminées. Nous voulons y voir clair ; il nous faut une vérité précise et sans incertitude.

Il n'y a pas fort long-temps, le prêtre auquel vous apportiez quelque raison bien palpable et purement extérieure des récits de Moïse, vous en savait un gré infini. Quand M. Cuvier vint nous prouver que le genre humain datait d'une époque comparativement moderne, on s'extasia ; l'on crut que la religion venait de remporter un grand triomphe. La joie n'était pas moins vive si l'on parvenait à démontrer l'existence historique de quelque membre de la famille des Noachides. C'est ainsi que plusieurs savans se sont acquis à très-bon compte, auprès de leurs pères spirituels, une réputation de sainteté chrétienne. Pourtant leur christianisme n'allait guère plus loin qu'une date. Constater l'existence d'un nom propre cité par l'écrivain sacré : tel était le plus grand effort de cette sainteté peu coûteuse. Par exemple, quand on fut parvenu à prouver que le zodiaque de Denderah ne remontait pas à une aussi vénérable antiquité que l'on aurait voulu le prétendre, il sembla que tout était accompli, et que nul plus grand sacrifice ne pouvait raisonnablement être exigé d'un savant de profession.

Il n'en fallait pas davantage pour satisfaire entièrement la crédulité de quelques personnages célèbres et de quelques hauts fonctionnaires. Mais la tâche de l'historien chrétien n'est pas si aisée : pour se rendre digne d'un si beau titre, il ne faut pas rougir de sa foi ; il ne faut pas accoler Voltaire à Moïse. Je vais plus loin. C'est la création qu'il faut avouer ; c'est la cor-

ruption de la nature humaine qu'il faut comprendre ; c'est le Sauveur des hommes qu'il faut proclamer. On a bien prouvé que Dupuis et Boulanger exagéraient l'antiquité du monde ; mais on ne les a pas ruinés. On a bien prouvé l'absurdité de leur système d'une astronomie savante, dont ils appliquaient la chimère à une antiquité primitive : ce n'était pas encore là détruire leur système ; ce n'était qu'en attaquer une partie, en démanteler quelques hors-d'œuvres, tandis que le fort lui-même restait intact. Pour les réduire au silence, vous n'avez qu'une ressource, la franche adoption du christianisme.

En général, s'il est vrai (comme cela semble prouvé) que le genre humain soit comparativement jeune sur ce globe, cet argument, puisé à la surface des choses, ne suffira pas pour défendre la Genèse. On n'y parviendra pas même en empruntant à la physique moderne quelque tour de force ingénieux. C'est l'ensemble des primitives cosmogonies, c'est le grand livre de la nature, qui en est le seul commentaire, et qui en offrira une explication plus complète et plus précise chaque jour. Il faut donc bien alors aborder ce qui est grand, réel et vital dans les mystères, et ne plus reculer devant eux, comme le font tant de savans qui veulent bien encore prêter au christianisme quelque appui, sur des points d'intérêt secondaire, mais qui gardent un silence prudent, dès qu'il s'agit du fond même des doctrines chrétiennes.

Loin de nous donc la pensée de conseiller à M. Guizot d'imiter ces savans, qui se gardent bien d'avouer

hautement le christianisme, et se contentent de le servir par de timides et mesquins argumens: on dirait que ces preuves qu'ils apportent sont elles-mêmes honteuses de leur pauvreté. Mais nous désirons qu'en sa qualité d'historien, il embrasse sur le christianisme une doctrine toute arrêtée, toute positive, afin que son système soit conséquent avec lui-même, marche de sa propre force, et se meuve comme un seul homme. Jusqu'à présent (nous devons l'avouer) M. Guizot a plus que M. Cousin déployé de connaissance positives, quant à la partie dogmatique du christianisme, à la hiérarchie ecclésiastique, à sa discipline religieuse. Mais il n'en reste pas moins flottant dans un vague très-contraire à la rigueur de l'histoire, quant au caractère spécial de la religion chrétienne. Il ne la juge qu'en dehors de la foi, par une spéculation purement humaine. Il la raisonne comme un livre, ce qui l'entraîne dans des erreurs singulières de la part d'un homme si remarquable: j'en ai relevé quelques-unes relatives à la question du mariage des prêtres. Il est évident qu'il n'a pas saisi la distinction qui se trouve entre une théocratie païenne, essentiellement locale et nationale, théocratie qui, par cette raison même, pouvait se perpétuer dans certaines familles comme le patriciat romain; et une théocratie chrétienne, dont le caractère essentiel était l'universalité, dont le but même était de détruire l'esprit local en fait de religion, qui ne connaît que l'homme, s'adresse à lui seul, ne voit dans le pontife même qu'un membre de la grande famille humaine, et jamais celui d'une famille sacerdotale. Sur

ce fondement repose le génie de la hiérarchie, absolument opposé à celui de la théocratie des castes. Dans le christianisme tout se lie, et il est impossible d'y commettre la plus légère erreur sans heurter une doctrine fondamentale.

Déjà nous nous sommes plu à reconnaître en M. Guizot cet esprit ferme qui sait distinguer nettement entre les objets et les classer avec exactitude. Mais ajoutons qu'il va quelquefois trop loin, dans son analyse chimique des doctrines sociales. Si dans la vie privée, dans l'existence locale, dans l'Eglise et dans l'Etat, il a saisi avec habileté quelques points de vue des institutions comme des mœurs féodales, le génie de l'ensemble lui a toujours échappé. Il pousse la décomposition jusqu'à ses dernières limites, et jette un vif intérêt dans ses procédés ; mais on s'aperçoit à chaque instant qu'il ne saisit pas la vie réelle des hommes et des institutions. Il n'a que deux solutions pour tout ce qui se présente ; la raison d'une part, l'instinct de la nature de l'autre. Mais on ne peut dire qu'il ait pénétré d'une manière bien profonde dans les abîmes de la nature humaine. En dépit de son vif désir de tout réduire à des spécialités historiques, toutes les spécialités qu'il crée respirent le génie moderne, parce que son esprit est tout moderne, et que son sentiment ne se met pas en harmonie avec les siècles écoulés. Quelques efforts qu'il fasse pour se transporter dans les temps et les lieux les plus étrangers à sa propre imagination, c'est toujours un esprit rationnel qui soumet à son jugement les grands faits de la civilisation universelle.

Il faut, pour bien *comprendre*, réunir deux opérations de l'esprit : la faculté de l'analyse nécessaire pour distinguer les objets, et sans laquelle il n'y a que confusion ; et le génie de la synthèse, sans lequel toute vie, toute unité vous échappe. Rejeter la synthèse, comme chose immédiatement donnée, comme chose réelle et véritable ; telle est la grande erreur de la science moderne. M. Cousin lui-même prétend encore arriver à la synthèse par l'analyse. Or ce procédé serait fort applicable à une œuvre mécanique, mais non à un être vital quel qu'il soit, depuis l'homme jusqu'à la dernière et la plus faible des espèces organisées. La donnée de la plus savante analyse ne parvient à recomposer ni l'être moral, ni l'être physique. La vie, c'est l'unité, c'est la synthèse ; en un mot, c'est le mystère. Or, le mystère nous environne de toutes parts, et M. Broussais vient de convenir que les matérialistes (lesquels se vantent pourtant de ce prodige), n'ont pas trouvé *le dernier mot*.

En effet, leur explication de la grande énigme n'aboutissait qu'à une vaine terminologie, semblable au système des *atomes* des Epicuriens, et aux *forces* de nos physiologistes : puissances invisibles, êtres impalpables, dont personne ne nous rendra jamais un compte exact.

C'est aussi par l'analyse que M. Guizot veut composer sa synthèse historique. Il prétend aussi reconstruire après avoir décomposé, faire vivre ce qu'il vient d'anatomiser. Il ne voit pas que dans le cours de son opération, la vie s'est échappée. Je répète que dans

la science comme dans l'histoire, l'analyse est utile et nécessaire : c'est elle qui prévient la confusion, mais ne vous avisez pas de lui demander ce qu'elle vous refusera éternellement, la vie. Gardez-vous de procéder jamais de l'analyse à la synthèse ; saisissez au contraire les phénomènes dans leur esprit réel, dans leur ensemble, dans leur apparition totale, dans leur synthèse. M. Guizot, avec tout son talent, a morcelé singulièrement ses travaux historiques pour être tombé dans cette erreur. La pensée de l'architecte ne les a pas dirigés. Il a taillé la pierre avec habileté, sans doute, avec infiniment d'art, de facilité et d'adresse ; mais sans construire : beaucoup plus digne d'estime toutefois que tant de modernes érudits dont tout le travail (précieux d'ailleurs) consiste à tirer de la carrière les blocs que d'autres mains doivent façonner, et qui ne sont encore qu'une matière brute et non dégrossie. Ces savans, il est vrai, restent étrangers aux grands mouvemens de la science qui remuent le siècle et entraînent leurs plus célèbres rivaux.

Une grande fermeté, une grande netteté de travail, une main d'œuvre (si je puis le dire) excellente, distinguent M. Guizot. Bornons là nos éloges ; souhaitons-lui le bonheur et le courage de parvenir à la conception d'un grand ensemble. Ces masses secondaires, dont il se rend maître, sont encore privées du ciment qui doit les unir. Qu'il affranchisse son esprit de préjugés ; qu'il s'élève au-dessus de lui-même, il trouvera ce lien nécessaire. Penseur plein de résolution et de vigueur, esprit doué d'une réflexion adroite et sagace,

il ne s'est pas encore élevé à cette hauteur d'où l'on plane sur l'humanité, d'où on la conçoit dans sa réalité. Nous l'avons vu se rapprocher beaucoup, sans en avoir l'air, de la méthode de M. Cousin, lorsqu'il a placé l'humanité même sur les deux pôles de la *barbarie* opposée à la *civilisation*, de l'*irréflexion* opposée à la *réflexion*, de la *spontanéité* opposée à l'*analyse*. C'est, en d'autres termes, l'Orient et l'Occident, le moyen âge et l'Europe moderne de M. Cousin; c'est, sous une forme moins superficielle, plus savante, plus forte de méthode et d'instruction, la donnée de ce vieux système, qui oppose les lumières contemporaines aux ténèbres de l'antiquité.

Est-il essentiellement vrai que l'analyse appartienne à un temps et la spontanéité à un autre? Est-il vrai que le même homme, doué des mêmes facultés, élevé au-dessus des intérêts, des opinions et des désirs de la foule, doive nécessairement, s'il est placé dans les âges reculés du monde, se livrer à la spontanéité de ses impressions, s'il est votre contemporain, leur résister? Est-il vrai que né dans cette époque reculée, il ne verra, ne saisira, ne comprendra que les phénomènes généraux, se laissera dominer par ce même ensemble de phénomènes, et finira par ne plus apercevoir avec aucune précision, aucune clarté, ce qu'il y a d'individuel, en lui-même et hors de lui-même? Et s'il est né dans les temps modernes, êtes-vous bien sûr que le même personnage changeant de rôle, va faire nécessairement abstraction de l'universalité des phénomènes, se frayer pour ainsi dire une route isolée à travers les

masses, s'en isoler absolument, et parvenir à les discuter, à les juger, à les dominer par son individualité propre? Non : je penserais bien plutôt que chaque individu que la nature a heureusement doté, possède et emploie, d'une manière diverse, il est vrai, et selon les combinaisons variées des temps, des lieux et des croyances, les mêmes facultés de synthèse et d'analyse. Dans le fait, je ne crois ni à la raison toute spontanée des uns, ni à la raison purement analytique des autres. Partout les droits du génie sont les mêmes; à cette différence près que le génie, dans les temps anciens, était plus créateur, parce que tout alors était à créer, et qu'il participait en quelque sorte à la puissance divine, tandis que dans les temps modernes il semble plus réfléchi; la création de toutes choses, achevée depuis long-temps, ne nous ayant laissé que le développement d'une intelligence purement humaine.

Demandons à M. Guizot, à M. Thierry, à M. Cousin lui-même, ce qu'ils entendent par l'homme instinctif, spontané, barbare. A les en croire, ce ne serait qu'une force brute de la nature, force prodigieuse il est vrai, mais aveugle et grossière. En vain pour retrouver cette force, consultai-je les mœurs, les établissemens, les lois, les institutions même des peuples que nous nommons sauvages. Je dois avouer, à ma confusion, que je ne la trouve nulle part. Sans doute, quand la civilisation matérielle a fait peu de progrès; quand la police civile, le bon ordre, la régularité sociale sont peu avancés; en des temps où nul raffinement ne s'est introduit, je vois les hommes s'occuper beaucoup

moins de comprimer leurs passions, de voiler leurs intérêts. Alors les vices sont éclatans comme les vertus. Il y a dans les uns comme dans les autres de la liberté, de la fermeté, de l'élévation. Mais le vice (qu'on l'avoue ou le dissimule), ne cesse point d'être vice. L'homme peut concentrer sa passion, ou la faire éclater : mais le volcan qui cache ses feux et les concentre, en est-il moins un volcan? Si j'étudie et cherche à comprendre les grands hommes de tous les temps et de tous les lieux, nés pendant les âges barbares et civilisés, je trouve toujours en eux une égale expérience des affaires, une égale connaissance des hommes, même réflexion agissante, seulement avec des nuances et des combinaisons qui dépendent de la diversité des temps, des peuples, des circonstances. Certes Clovis, malgré toute sa barbarie, ne fut pas cet être purement spontané, cet homme irréfléchi que MM. Guizot et Thierry imaginent et nous représentent. Dans la législation germanique, si étonnante par le caractère de franchise, de véracité, de loyauté qu'elle respire, et qui honore un peuple si féroce sur le champ de bataille, nous ne devons pas moins admirer cet esprit de conséquence, c'est-à-dire de réflexion qui en anime toutes les parties. Certes ce n'est plus la science des jurisconsultes romains ; ce n'est plus leur philosophie : rien de semblable. Mais on ne peut y méconnaître un système social très-remarquable, fortement entendu dans toutes ses parties, qui ne porte aucune trace d'irréflexion, et qui, s'il a dû par son caractère essentiellement païen, tout guerrier, tout local, céder partout

à l'influence plus large et plus vaste du christianisme, a cependant honorablement étendu son action sur les mœurs modernes elles-mêmes, ainsi que M. Guizot se trouve forcé d'en convenir.

On serait tenté de croire que le système de M. Guizot, même celui de M. Thierry, quant aux barbares de la Germanie, se compose de deux sortes d'impressions, l'une résultant de la manière dramatique dont Walter Scott a saisi les mœurs du clan écossais; l'autre provenant de cet ancien sophisme, que Gibbon emprunta à Voltaire, et qui assimile les habitans de la Germanie aux sauvages des forêts du nord de l'Amérique. Malheureusement, qui veut étudier le clan écossais dans sa réalité, ou les sauvages de l'Amérique septentrionale tels qu'ils étaient, ne doit consulter ni Walter Scott pour comprendre l'un, ni Voltaire et Gibbon pour apprécier les autres. J'ajouterai même que l'on ne connaîtra pas ces peuples, en étudiant assiduement les plus vieilles chroniques, ni en feuilletant les voyages qui ont parcouru la nouvelle partie du monde, pas plus que l'on ne connaîtra les Francs en lisant Grégoire de Tours. Sans doute, c'est un spectacle du plus haut intérêt, que d'observer les peuples *agissans*. Mais dans tous les degrés possibles de civilisation ou de barbarie, de raffinement ou de vie sauvage; l'homme reste homme. Au fond de ses actes extérieurs se trouvent toujours ses passions, qui se ressentent plus ou moins de sa profession de guerrier, de pasteur, d'agriculteur, de pontife ou de marchand. Ces actions vous offrent une matiere unique

à étudier, l'homme, avec ses passions incertaines, faibles, violentes, ou grandes, élevées, morales, sublimes. Les nuances qui caractérisent le Franc, le Saxon, le Romain, le Gaulois, le Canadien, le Huron, sont subsidiaires et secondaires. Si l'on veut comprendre ces peuples dans leurs nationalités distinctes, il faut pousser plus loin son examen, approfondir leurs idiomes et leurs institutions, où se révèle plus spécialement leur génie moral, intellectuel, social. Dans ces spécialités même se retrouvent encore sans doute des élémens communs à toute l'humanité. Partout la famille se retrouve ; mais l'esprit des institutions n'en diffère pas moins : et c'est pour connaître cet esprit qu'un véritable historien se sent forcé de marcher de conserve avec le jurisconsulte et le philologue.

Cette résolution une fois prise, la tâche s'agrandit. Plus d'assertions tranchantes. Les phénomènes plus difficiles à observer, deviennent plus variés et plus remarquables. On ne peut refuser à M. Guizot une certaine teinture de législation et de linguistique. Mais à cet égard, il s'en faut de beaucoup encore qu'il soit à même de porter un jugement définitif sur les nations germaniques. Sans la connaissance réellement historique, réellement philosophique de l'ensemble des coutumes des nations scandinaves et germaines, la loi des Francs, comme Grimm l'a savamment démontré, reste une énigme sans mot. J'admets entre les Scandinaves et les Germains de grandes différences, résultant de la diversité de position ; mais le sens fondamental com-

mun à une foule d'institutions des deux peuples, ne permet pas à l'historien de les examiner isolément, et ne se révèle qu'à celui qui les étudie d'ensemble.

M. Guizot est loin de comprendre la civilisation réelle, le développement moral du genre humain, sous le point de vue des dogmes les plus profonds du christianisme. Il ne voit pas dans Adam l'homme ancien ; dans le Christ l'homme nouveau. Il ne connaît pas l'homme. Ses pages, si instructives d'ailleurs, nous offrent de remarquables données sur la civilisation, mais non le fond de la civilisation. Il se contente d'observer le christianisme dans son influence sur les mœurs et l'état politique des peuples : souvent ses observations sont pleines de justesse et d'impartialité. Il est même historien spirituel, ingénieux, érudit et consciencieux de ce mouvement interne qui s'opère dans les sociétés et qui prépare le passage d'une époque sociale à une autre époque. Mais il ne juge pas réellement les hommes et les événemens : car il s'incorpore exclusivement aux doctrines de la civilisation moderne. D'une part, c'est une exclusive admiration pour la partie administrative de l'Europe moderne, pour ce que la civilisation a de *technique*, si l'on me passe ce terme, pour le mécanisme des affaires et le bon ordre qui en résulte, bon ordre dépourvu de la vie historique et intime. D'un autre côté, c'est une admiration non moins vive pour la partie politique de la civilisation actuelle. C'est une sorte de beau idéal que M. Guizot semble trouver dans la forme du gouvernement représentatif. Il y a beaucoup, je le sais, à dire

en sa faveur. Rien de mieux que de préconiser une forme qui se trouve en harmonie avec les intérêts les plus élevés de l'Europe actuelle. Mais s'identifier exclusivement à cette doctrine! Mettons tout à sa place, en philosophie, comme en histoire, et garantissons-nous également du fanatisme administratif et du fanatisme représentatif.

La liberté et l'égalité, mais dans le sens chrétien, sont les plus profonds besoins de l'espèce humaine. J'entends la liberté, qui est l'homme même, par contraste avec cette invariable nature, destinée à parcourir constamment le cercle des mêmes phénomènes : l'égalité, qui est la justice même, sans laquelle il n'y a qu'oppression et non société. Ainsi comprises, la liberté, l'égalité étaient diamétralement opposées à la révolution française, qui, sous quelque voile qu'elle cherchât à se cacher, ne réclamait qu'une égalité, une liberté hostiles au christianisme. Anarchie d'opinions divisées entre elles, mais unies dans le seul but d'écraser le catholicisme, incompatible avec la philosophie moderne : égalité non d'élévation, mais de dégradation, niveau de bassesse : c'est là ce qu'elle voulait. Il n'y a plus, quoi que l'on fasse, que deux manières de concevoir la liberté et l'égalité : l'une chrétienne, demandant l'affranchissement de l'individu, l'agrandissement de ses destinées, sans aucune intervention despotique ; réclamant le principe de l'association dans son intégrité, comme seul principe naturellement social ; et le réclamant en vertu de la nature humaine : l'autre s'associant au despotisme et

se jetant dans ses bras; empêchant les hommes de s'unir dans un but de liberté morale, ne vivant, comme la tyrannie, que sous la condition expresse de l'isolement des individus. Au contraire, la liberté chrétienne, tout en développant un redoublement des forces humaines, par le moyen d'un principe énergique d'association, maintient en même temps le principe de l'égalité; de sorte que l'individu qui veut rester seul aura la force de l'individu associé, la puissance d'une corporation entière. Telle est cette invariable nature des choses, à laquelle les études de M. Guizot auraient dû le ramener, s'il avait possédé la compréhension réelle des destinées du christianisme. Mais il semble, comme tant d'autres aujourd'hui, ne l'avoir considéré que comme une forme. Dès lors l'univers ne lui a plus offert qu'une immense énigme; sphinx gigantesque et mystérieux qui n'avait point d'OEdipe. Otez le christianisme, le monde moral, privé de tout point d'appui, tombe dans le néant.

Il faut, après tout, considérer le cours de M. Guizot comme une réelle amélioration dans l'étude de l'histoire, où il introduit un peu de vie, de liberté, de discussion. Un autre cours marche sur une ligne parallèle. C'est celui de M. Lherminier. Si je juge de ce cours de l'histoire du droit, par l'article de la *Revue française* que l'on attribue à ce professeur, et qui contient une analyse très-bien raisonnée de l'ouvrage de M. Gans sur le droit des héritages; je serai tenté d'en bien augurer. Espérons que M. Lherminier complètera M. Guizot dans la partie qui, chez ce dernier, est

comparativement plus faible. Cependant pourquoi n'entendrait-on retentir dans la chaire d'histoire, d'autre doctrine que celle-là? Les hommes de la contre-révolution, au lieu de s'amuser à des déclamations furibondes, ne feraient point mal de se mettre enfin à l'étude; ils emploieraient mieux leur temps qu'à la triste tâche dont ils se salissent dans certain journal du soir. Plus de vaines injures, Messieurs, et du courage. Il y a là un travail véritable, plus digne de vous, et qui du moins peut être utile!

CHAPITRE XIII.

Du cours de M. Villemain.

Que ne puis-je donner au cours de M. Villemain toute l'attention qu'il mérite ! L'impossibilité de me jeter dans un examen de questions purement littéraires, et de sortir du cadre de cette brochure, peut seule me forcer à passer légèrement sur une matière aussi agréable que digne d'observation. Plus tard les opinions et les écrits d'un homme aussi remarquable par les graces de l'esprit que par le savoir, m'occuperont sans réserve.

Il y a chez M. Villemain un effort aussi grand que louable; il est sorti de la route purement académique. Elève chéri de M. de Fontanes, on pouvait craindre qu'il ne se dévouât à jamais à un genre qui contraint ses adorateurs exclusifs à dire adieu pour toujours à la véritable grandeur de la pensée. Dès qu'on ne travaille sa phrase que pour elle-même, non pour la pensée, on ne s'occupe plus que de mots ; la parole sonore est tout ce qu'on cherche. On s'étudie à remplacer le mot propre, le terme direct, par le plus frivole remplissage ; travers d'un goût blasé, dont tout aliment solide et fort excite le dédain, et révolte la faiblesse. Alors on a des formes de style toutes d'emprunt, et à l'aide desquelles on pense merveilleuse-

ment bien : ou plutôt on se dispense de penser. Toutes les fleurs de la rhétorique cachent le vide de l'intelligence. Ainsi les Egyptiens conduisaient en grande pompe leur bœuf Apis, tout chargé de festons odorans : et ce n'était après tout qu'une imbécile idole.

Oui sans doute, il a fallu du courage à M. Villemain, pour déposer ce génie académique qui l'environnait d'une auréole de gloire, et le couronnait de palmes que nul ne pouvait lui contester. L'auteur de *Cromwell* nous prépare un grand ouvrage sur le pontificat de Grégoire VII. Il a senti que de plus hautes destinées l'attendaient. Déjà de toutes parts on voit ces nouveaux jets de son esprit se révéler dans son cours. L'antiquité grecque et romaine sont mieux comprises. Ce n'est plus l'école de Rollin et de La Harpe. C'est un honorable et consciencieux retour vers ces études de l'antiquité, études hautes et sévères, qui signalèrent nos grands hommes du seizième siècle. Je ne parle pas de M. Villemain comme homme d'esprit. On ne saurait être plus heureux, plus fin, plus malin dans ses traits. Il y a chez lui quelque chose de la piquante facilité de Voltaire. S'arrêter plus long-temps sur cette faculté brillante de M. Villemain, ce serait se faire l'écho de tout le monde, et varier un thème depuis long-temps épuisé.

Les nations étrangères n'ont aucune idée d'un cours tel que celui de M. Villemain. Ce n'est pas un professorat, l'étude méthodique d'un sujet : ce sont les leçons qui conviennent à une jeunesse dont l'instruction repose déjà sur des bases solides, et qui vient en foule

y apprendre comment on met les idées en circulation, comment on vivifie la science, en la forçant de pénétrer dans le grand monde. La critique peut, à tort et à raison, attaquer cette manière de professer : mais une si spirituelle érudition, des connaissances si variées, si riches, si amusantes, des aperçus si ingénieux, des portraits si vivans, où le pinceau du maître se révèle d'un trait, forcent la critique au silence. Qui ne se souvient de ce vigoureux portrait de Mirabeau, de cette appréciation de Thomas, si fine et si heureuse, de ces aperçus si gaiement instructifs sur l'Ossian de Macpherson, Sosie peu ressemblant de l'Ossian véritable?

Je dois le redire: un homme d'un si grand mérite a droit à un complet et spécial examen. J'ai besoin d'excuses pour l'avoir fait entrer ici seulement pour mémoire, et le moment se présentera bientôt où je me livrerai à l'étude détaillée de l'un des écrivains les plus remarquables de la France moderne.

CHAPITRE XIV.

Des dangers de l'esprit de coterie, et des disciples de l'ancienne école normale.

L'ESPRIT de domination est inné à l'homme. Quelque faible que soit un système, vous pouvez affirmer sans mentir, qu'il ne prétend à rien moins qu'à envahir le monde. Assez souvent, il est vrai, l'on reste en route, et la conquête ne s'achève pas. Un très-petit nombre parvient même à se communiquer, de la cervelle de leur créateur à d'autres cerveaux humains. Modestement logés dans ce petit coin de l'univers, ils ont cru le posséder; comique et commune mésaventure, dont de fort grands esprits ont subi le ridicule.

S'il y a nécessairement quelque chose de mesquin et d'étroit dans l'esprit de système; si l'on peut rire de cette folle prétention, qui jette dans un seul moule toutes les têtes humaines; d'autre part, il y a frivolité excessive à rejeter aveuglément tout système. Il y a des gens qui se piquent de la sagesse facile de tout nier, de tout dédaigner. Ecoutez-les. Le monde va au jour le jour. Heureux qui soigne ses affaires, poursuit ses intérêts, et sait, selon la chance, attraper une place de ministre ou de conseiller d'état, ou même un bureau de tabac, ou un bureau de loterie. Quant au reste, c'est pure folie que de s'en embarrasser.

Un seul système dure éternellement ; sur lui, comme sur leur base, reposent le monde physique et moral. C'est le système de la Providence, fondé sur la création, et conduisant le monde et l'univers vers un résultat définitif. Au sein de ce vaste système, les esprits ont une très-grande liberté de mouvemens; tout ce qu'ils pourraient entreprendre pour en détruire l'autorité, ne prouverait que leur impuissance. L'Eglise n'est point secte ni coterie. Elle n'a rien de cet égoïsme humain, qui ne se fiant plus à la force de la pensée, se précipite vers le seul intérêt privé. Avec le christianisme, rien de petit, de jaloux, d'envieux, de bas. Devant un système plus individuel à la fois et plus vaste, plus général et plus pénétrant, disparaissent les disputes des systèmes, ainsi que les froissemens de l'intérêt privé. On possède alors le génie de l'humanité, l'esprit des mondes.

Il arrive souvent sans doute que le christianisme, corrompu par les passions des individus, sert de véhicule à leurs intérêts privés. Mais ce n'est plus alors ce vrai christianisme, qui se meut au sein de la lumière de la Providence; appelez-le fanatisme, tartufferie, comme vous voudrez. Lorsque les Jésuites (que j'admire comme ordre à cause de leur grandeur et de leur désir d'atteindre, en religion, à ce qui était vrai en soi), lorsque les Jésuites, dis-je, sont descendus de cette hauteur, pour comploter dans le confessional, pour intriguer dans les cours, pour dresser les domestiques à l'espionnage : aussitôt ce qu'il y avait en eux de sublime a fait place à l'esprit de coterie. C'est ce

qu'une certaine congrégation fameuse, vient d'éprouver à son détriment. En dépit du génie de Pascal, et malgré la fermeté mâle qui distinguait Arnaud, surnommé avec un peu d'exagération le grand Arnaud, Port-Royal n'a jamais été qu'une coterie, qui s'agitait misérablement en mille petits détails. Le gallicanisme de certains évêques se rattachait lui-même fort intimement aux intrigues des cours des temps passés. Mais jamais l'Eglise romaine n'a pu se comporter, ne s'est comportée dans un intérêt d'égoïsme, de vanité, de petitesse. Il a pu exister, il a existé de coupables pontifes. Quelques-uns ont oublié le pape pour le monarque italien : ce dont Jules II a surtout offert un malheureux exemple. Ce sont là des taches, mais qui ne nuisent en rien au siège apostolique, à la catholicité même, dans son centre et dans sa sommité.

Nous venons d'opposer, d'une manière vaste et générale, la position du catholicisme à celle de l'esprit de système, et à celle de l'indifférence pour toutes les doctrines. De ces hauteurs éclatantes où nous avons arrêté quelque temps notre vol, où nous avons essayé de contempler la beauté céleste, la Vénus-Uranie, abaissons-nous jusqu'aux petitesses du monde. Observons ces infiniment petits, que la loupe seule nous révèle, comme le naturaliste examine les *infusoires* à travers la triple lentille du microscope.

Voyez-vous ce salon où règnent une agitation grave, un sérieux mêlé de mouvement, où toutes les physionomies semblent renfermer des secrets d'Etat ; le doute en est banni : l'épigramme et l'ironie ont fui

loin de ces lieux, voués à une foi absolue. Vous êtes au sein d'une coterie académique et littéraire. Avec quelle imperturbable majesté l'on y traite les grandes questions du romantique et du classique! Ces têtes naguère poudrées, s'échauffent et se défrisent! La nouvelle école est leur fantôme : le grave sujet de leurs combats, c'est le romantisme. Prêtez un peu l'oreille à leurs discours.

A. — C'en est fait de la France littéraire. Plus d'académie, plus de critique; tout est bouleversé. Le mauvais goût triomphe insolemment. Ce que l'on nomme la grande poésie du siècle, règne aux lieux où chanta Racine. *Jean Sbogar*, *le Solitaire*, *Ipsiboë*, *Han* et *Og*, ont usurpé le trône d'*Athalie* et des *Horaces!* Ces révolutionnaires de la poésie sont insoutenables! Tout est perdu; la monarchie croule; le monde expire. »

Ces lamentations émanaient de l'un des groupes du centre, où l'agitation était fort grande. Je m'approchai d'un autre groupe un peu plus calme, et d'où j'entendis sortir ces accens consolateurs :

B. — « Dieu merci! Nous ne sommes pas réduits à désespérer; les dernières traces du bon goût ne sont pas perdues en France. *La Philippéide* et le poëme de *Charlemagne* sont nos ancres de salut. »

C. — « Mais, mon cher, vous n'y pensez pas. M. Viennet est libéral. L'auteur de *Charlemagne* est frère de l'usurpateur. Des hommes pareils doivent aboutir, par quelque voie détournée, au romantisme pur. Prenons plutôt pour pierre angulaire, *le Dernier des Césars*, nous serons plus sûrs de notre affaire. Je

puis encore vous citer ce beau poëme de *Philippe-Auguste*, consciencieusement moulé sur le calque de notre bon abbé Delille, qui toute sa vie fut royaliste. »

— « Prenez garde, interrompait tout bas un nouvel interlocuteur, vous avez près de vous un libéral. » — « Comme vous voudrez, reprenait le péroreur ; mais il n'est pas romantique ; on peut espérer quelque chose de lui. » — « Espérerez-vous aussi quelque chose de Tissot, de Delavigne, de M. de Jouy, tous hostiles, comme vous savez, à la secte bien pensante, mais excellens classiques du reste? »

Imaginez que Méphistophelès et son bon ami Faust m'ont accordé une petite place sous le manteau magique qui les entraîne à travers l'espace. Vous me retrouvez au sein du camp romantique.

A. — « Amis ! A la gloire de notre grande poésie, de la résurrection du génie au dix-neuvième siècle. A sa gloire éternelle, vive Dieu ! et faites-moi raison !

B. — « Eh oui, Ventre-saint-gris ! Trinquons à la santé de nos amis ! Courage, compagnons d'armes et de génie ! Flamberge au vent !

A. — « Foulons aux pieds le classicisme odieux, comme l'archange pressait de son pied vainqueur le dragon dont le sang arrosait sa lance ! Que l'Académie expire de même sous nos coups ! Aujourd'hui toute la révolution est classique. Le classique, c'est l'athéisme, c'est Voltaire, c'est la philosophie du dix-huitième siècle. Le christianisme seul est romantique. Vivent de Maistre, de Lamartine, de Lamennais !

B. — « Mais prends garde, ami, tu te trompes.

Cousin et Guizot sont romantiques, M. le duc de Broglie l'est aussi.

A. — « Beau romantisme que celui de l'économie politique. Eh! mon cher, ces gens-là ne sont pas des nôtres. »

B. — « Ne les repoussons pas, te dis-je. Mettons toutes les supériorités de notre bord. Laissons le classique aux imbéciles. »

A. — « Villemain est homme d'esprit. Cependant il est classique. »

B. — « Classico-romantique! Allons, mon cher, pas de divisions! Serrons nos rangs! Je bois aux grands hommes de la grande poésie du dix-neuvième siècle. »

J'étais déjà loin de ce sanctuaire de la conjuration, et le tintement des verres poursuivait encore mon oreille ébranlée. La scène changea, et je vis différens groupes se retirer chacun de son côté, après de grandes démonstrations d'amitié. De quels grands intérêts, me demandais-je, ont pu s'occuper tant de savans dont la renommée est européenne, et dont les noms sont, à juste titre, la gloire du siècle! Certes, il est impossible que l'esprit de coterie ait trouvé accès au milieu d'eux. Ils aiment la science pour elle seule: chez eux tous les esprits, toutes les ames sont unis par l'enthousiasme de la vérité, par le besoin des grandes découvertes. Voici un nouveau Portique, un nouveau Lycée. C'est l'Académie platonicienne qui renaît.

O surprise nouvelle! On m'apprit que les arrangemens de l'intérêt privé formaient mille complots dans cette noble enceinte. S'agissait-il d'élire un nouveau

membre? On lui demandait avant tout l'abnégation de sa liberté personnelle, et la promesse tacite de ne voter jamais dans telle ou telle question qu'avec telle ou telle personne. Là reparaissaient encore cette éternelle politique, cet éternel esprit de parti, manteau commode servant à déguiser les intérêts personnels, les cupidités, les convenances sociales, les ambitions secrètes, honteuses de se montrer dans toute leur nudité.

Tout cela m'affligeait, et un accès de sombre misanthropie s'emparait de moi. Tout à coup, pour me distraire, mon génie magique m'enleva, et me déposa au centre même de cet édifice, où retentissaient les querelles contemporaines, vaste temple occupé par tous les rédacteurs des journaux que voit éclore la capitale. Je n'ai pas besoin de dire, qu'Asmodée eut soin de découvrir à mes regards la toiture du sanctuaire. Là, je vis chaque gros journal traîner un mince journal à la remorque. Grands et petits manèges s'offrirent à la fois à mon observation attentive. Ecoutons encore ces directeurs de l'opinion publique.

— Eh! bien, disait-on à droite, quel sera le nouveau ministère? Ministère de coalition, ministère renégat, ministère de transfuges, abjurant toutes leurs doctrines par haine personnelle, et livrant la France à leurs anciens ennemis? Frappons sur eux de toute notre force. Retournons contre le *Journal des Débats*, les armes de sa propre ironie. Beaucoup d'injures, beaucoup de sottises! Si nos places nous manquent, nous gagnons de l'argent, et le moindre de nos ar-

ticles se paie cent francs. Cependant continuons de nous amuser aux dépens de ce ministère de transition, qui servira provisoirement de plastron à nos bonnes ou mauvaises plaisanteries. Pour toi, vieux censeur, écoute! Grossis ta voix! Épouvante la cour et la Vendée! Fais retentir dans le plus chétif des castels, tes redoutables prophéties; que ton porte-voix nous annonce la révolution de 1793, comme imminente. Pour moi, je m'en vais, je dîne chez Véfour; et ce soir, les sots me réservent encore quelques menus plaisirs!»

— «Pauvre France! s'écriait une autre voix du même côté; cette voix ne partait cependant pas du groupe même auquel appartenait le roué politique dont je viens de transcrire le discours. Malheureuse France qui, en dépit de tous nos anathèmes, ne veut pas encore redevenir catholique! En vain lui prêchons-nous sans cesse une vieille politique, aujourd'hui privée, hélas! de toute action sur les peuples! En vain nos continuelles jérémiades inondent-elles la patrie! Pauvre pays!»

J'écoutais ces derniers, non, comme on peut le croire, sans surprise, mais aussi avec une admiration profonde. C'était la partie non intrigante de la congrégation. Quant aux premiers interlocuteurs, j'ai cru y remarquer la portion intrigante de cette même congrégation, la caste des censeurs, des vaudevillistes monarchiques, des buralistes d'esprit public; hommes de mince étoffe sans doute, mais escortés de gros émolumens. Il me fallait estimer la sincérité, la

naïveté, la dévotion vraie de la première classe. Mais je gémissais de leur voir réduire à une seule formule, les questions les plus diverses. Cette formule, la voici : « Etes-vous pour ou contre la méthode de l'auteur de « *l'Indifférence en matière de religion?* Si vous lui êtes « contraire, vous êtes anathème, ennemi de la catho- « licité. Si, tout en rendant justice à cette méthode, « vous avez cependant des raisons pour ne pas vous en « laisser subjuguer, c'est que vous manquez de philo- « sophie. » — En politique, il ne faut jamais se faire un parti clérical.

Je me retournai vers la gauche où l'on riait à gorge déployée. — « Ah, la bonne affaire! le journal des boutiques est décidément *enfoncé!* N'est-ce pas chose ignoble que ce *Constitutionnel*, où quiconque qui n'apporte pas des écus bien sonnans, n'est ni loué, ni critiqué, ni mentionné. Les yeux se dessilleront; le peuple reconnaîtra la bassesse de son idole. Qu'est-ce que cette monarchie constitutionnelle dont sa tartufferie est venue entraver notre route? Ne s'est-il pas affublé d'un costume de légitimité? Je sais bien comment il l'entend; mais il nous a forcés, pour ne pas rester en arrière, de mentir comme lui. Nous ne pouvons plus marcher droit, il nous faut louvoyer de conserve. Hélas! le patriotisme s'efface. Béranger ne reçoit plus d'éloges sans restriction. Vanter M. de Montlosier jusque dans ses élucubrations gallicanes! Quelle sottise! Nous voilà contraints à notre tour, à faire, de temps à autre, les petits saints, et à teindre nos feuilles d'une légère nuance de gallicanisme. Sans ce maudit

journal corrompu, nous aurions pu donner à plein collier dans les doctrines de Broussais, que la prudence nous oblige à n'adopter aujourd'hui que modérément. Feuille vénale ! tu as retardé de trente ans les destins de la patrie. Quels pas nous aurions faits sans tes inventions machiavéliques, ta monarchie constitutionnelle, ton roi, ta dynastie, ton gallicanisme ! Va maintenant; joue à la bascule des opinions; après avoir adopté la déclaration de Bossuet, loue Volney, Condorcet, Daunou ! c'est une nouvelle lâcheté. Tu as embourbé le char triomphant de la révolution ; pour le tirer de son ornière, et le ramener dans son ancienne route, que de préparations, que d'efforts il nous faudra ! Malédiction sur la soif de l'or qui t'a rendu infidèle à tes doctrines ! Malédiction sur toi-même ! Malédiction sur ce *Globe*, qui s'avise de jouer l'indifférentisme en matière de politique, et adopte la légitimité, pourvu qu'elle prépare le triomphe de la doctrine ! Noble Gironde ! seul, je m'ensevelirai sous ta bannière ! »

A ces exclamations, dignes de Caïus-Gracchus, un gros génie répondait d'un ton paisible : c'était le génie bien nourri qu'entretient la cité marchande, génie de trafic et de gastronomie, génie du *Constitutionnel*.

— « Allons, le *Courrier* ne plaisante pas aujourd'hui. Mes rustres, j'en conviens, sont parfois ennuyeux. Mais ils sont solides ; et puis ils me comprennent si bien ! C'est un plaisir ! D'eux à moi, cela va à l'ame. Je ne glisse pas un petit mot contre le clergé, qu'à l'instant même on ne le saisisse pour le colporter.

Ceux-là m'entendent à demi-mot. Ils ne sont pas assez niais pour croire à ma monarchie constitutionnelle, à ma religion gallicane. Quant à ce que l'on me reproche, un peu de ruse n'est-elle pas permise, pour sauver une grande fortune? D'autres soupent de l'autel et du trône ; eh bien, nous, nous dînons du bourgeois. Métier pour métier, le nôtre en vaut un autre. Il est plus profitable que celui des tartuffes du noble faubourg, auxquels il arrive si souvent de frapper en vain à la porte des grands hôtels. Pour moi, ce bon M. Pigeon me reçoit bien ; Lisette m'accueille ; l'une chante avec moi les refrains de Béranger ; l'autre pleure avec moi l'abolition de la milice urbaine : ces félicités me suffisent. »

Cependant le *Courrier*, bouffi de rage, coudoyait le *Constitutionnel*, en le toisant d'un regard de mépris. La feuille mercantile souriait en le persiflant d'un ton goguenard : « Pauvre *Courrier*! Pauvre *Quo-* « *tidienne* de la gauche ! » Alors le caissier du journal riche s'approcha de l'oreille de ce dernier : « Chut ! pas de mauvaise humeur ! pas de querelle, pas d'ennemis. Vous y perdriez peut-être quelques bons abonnés, gens à principes, bien invincibles et bien roides. » — « Très-juste, répliqua le génie familier de la feuille florissante ! Vite à l'ouvrage ! qu'on me prépare un bon article à l'encre jaune contre la corruption du siècle ; et prenons les devans sur ce *Courrier* maudit ! »

En voici un autre, dont la mercantilité emprunte une nouvelle nuance. « Ma foi, s'écrie ce journal qui

se fait organe du commerce, nous sommes las, et de ces républicains systématiques, dont la bourse est vide, et de ces hommes de boutiques qui ont des écus, mais qui ne jouent ni à la hausse ni à la baisse, et qui n'ont pas de loge à l'Opéra. Nous voulons bien de La Fayette, de M. de Schonen, encore mieux de M. Benjamin Constant. Mais Laffitte vaut mieux encore. C'est le roi de Paris, l'idole de la capitale! »

— « Vous souvenez-vous, reprend un autre, de l'affaire des trois pour cent? elle vous a tant soit peu compromis, mon cher voisin! Vous sentiez terriblement le *Producteur!* Si vous n'êtes pas tout-à-fait à la hauteur de M. de Saint-Simon, avec sa féodalité de l'or, et son sénat de chimistes, convenez que votre philosophie ne vous rapproche pas mal de ce grand homme. Vous avez aussi tenté de jouer le doctrinaire avec les gens du *Globe*: oui, vous n'avez pas frappé assez fort sur le dos des Jésuites: orgueilleux de votre puissance, vous n'avez pas vu la leur. Allons, donnez-nous des gages. »

C'était le *Courrier* qui, en prononçant ces mots, tirait le pauvre *Journal du Commerce* par la manche gauche, pendant que le *Constitutionnel* tiraillait également sa manche droite. — « Quelle école, mon cher, que de donner tête baissée dans le panneau du *Courrier!* Vous avez des alliés dans la vieille armée, des amis dans l'ancienne cour. Pourquoi faire le républicain? L'Amérique! à la bonne heure! mais pour le sucre et le café! De délicates allusions au petit bon-

homme valent mieux encore. Si nous pouvions le ressusciter ! Eh ! qu'en dites-vous? »

Les feuilles ministérielles ont des allures d'un autre genre. — « Que t'a dit son Excellence ? » — « Jean, cours vite ; va voir au ministère des finances s'il n'y a rien de nouveau pour aujourd'hui : mais non, le ministère des finances ne tient plus le dé ; c'est celui de l'intérieur. Bravo ! nous formons ici une charmante réunion de capacités ! Mais dis-moi donc, est-ce que *Paris* n'a pas versé dans le *Messager des Chambres ?* Même esprit, égale indépendance. — Est-elle ordurière, la *Gazette* d'aujourd'hui ! — et le confrère des *Débats* qui nous accuse de faire de la politique moscovite ! — Comme si nous faisions de la politique, nous autres ! » — C'est cependant notre triumvirat qui a culbuté Villèle ! — Quant à toi, tu n'en étais pas ! Alors tu sentais cruellement la calotte ! — Moi, ami de la prêtraille ; jamais on ne me vit confondu dans leurs rangs. Eh ! mon cher, y pensez-vous ? — Entre nous on peut bien tout se dire. Nous arrange-t-il dans sa *Gazette*, ce Villèle ? — Aujourd'hui, te voilà bien anti-villéliste ! Du jour au lendemain on sait quels souvenirs t'ont laissés les bienfaits de cet homme habile. — En 1826, je lui étais assez hostile, j'espère. — Mais tu as bientôt changé cette hostilité en bienveillance ! Te souvient-il de certaine place ? — Allons, vas-tu introduire la division dans notre petit comité ? — Non, certes ; quant à ce Villèle, il n'avait pas d'esprit. C'est moi qui l'ai renversé. Comme je tonnais dans la feuille

du sacerdoce ! comme je l'accablais de reproches de libéralisme, à propos du Portugal et de l'Espagne. — A présent, ce n'est plus un libéral à tes yeux, c'est un ultrà. Vive la jeune France ! — Oui, vive la jeune France ! Et que nous importe le reste ? »

J'aurais pu en entendre beaucoup plus long ; j'étais déjà loin. Des mots confus de coalition, de Réunion Agier, circulaient en murmurant mystérieusement autour de moi. Quelques gens se glissaient dans ce groupe, pleins de foi et d'espérance.

Mais essaierai-je de peindre, dans toutes leurs subdivisions, les coteries de la France ? Non, je m'y perdrais, et je n'en finirais pas ; je me contente de m'adresser à cette France, pleine d'espoir et vraiment jeune ; et je lui crie de toute ma force : « Fuyez la coterie, fuyez-la. D'autres s'y sont perdus, comme vous, si vous n'y prenez garde, vous vous y perdrez. Ces victimes de la coterie, dont je vous ai déjà cité l'exemple, ne manquaient ni de talent, ni de génie, ni de science, ni même de patriotisme ou de grandeur d'ame. Ce sont les coteries qui les ont effacés, et si la *Quotidienne* et le *Courrier* restent à peu près seuls intacts entre les vieux partis, ils n'ont plus, ni l'un ni l'autre, aucune puissance.

Ce serait dommage, et je plaindrais sincèrement la France nouvelle, si, dès son entrée dans le monde, elle prétendait s'isoler complètement sur quelque point, et se renfermer dans l'enceinte misérable de quelques intérêts, de quelques ambitions, de quelques amours-propres. Faire école, n'est pas un crime. C'est

un louable désir d'association. Mais il faut que cette école soit bonne, il faut qu'elle honore, qu'elle serve, qu'elle estime tout ce qui s'élève, même en rivalité avec elle. Il est bien évident que l'école de M. de Lamennais aspire à dominer la France de l'Eglise : que celle de M. Royer-Collard tend à s'incorporer la France de l'instruction et des lumières : enfin que les disciples de M. Saint-Simon prétendent envahir la France manufacturière et industrielle. Rien de mieux. Mais ne tenez pas tant à votre école, que vous ne permettiez à personne de faire son salut hors de sa sphère. Au lieu d'assujettir les esprits, en accaparant les faveurs et les places, cherchez à les convaincre. Ce ne sont pas les intérêts privés de tel ou tel homme qu'il faut avoir en vue ; c'est l'intérêt de la chose. Il est indispensable, avant tout, que chaque homme de talent et de capacité n'ignore pas qu'aussitôt qu'il transforme en un intérêt particulier le grand intérêt qui semble l'animer, il ruine son autorité, il anéantit son école.

Je ne voudrais pas me porter garant que l'association du *Globe* fût absolument étrangère à toute idée d'empire et de domination ; et que l'ancienne école normale ne se dirige vers un envahissement trop exclusif de l'instruction publique. Il est vrai que ses adversaires ne lui ont rien opposé. Mais comment se fait-il, qu'au moment où M. Cousin a reparu dans la chaire, le gouvernement n'ait pas, par tous les moyens, cherché à engager M. de Lamennais à professer à côté de lui? Il eût été curieux d'entendre M. de Montlosier auprès de M. Guizot. Malheureuse-

ment l'âge et la position sociale de MM. de Bonald, Bergasse, Royer-Collard, ne permettent pas de songer à eux. Le temps moissonne chaque jour nos vieilles gloires; et le germe de palmes nouvelles n'a pas encore fructifié dans notre sol. Un talent aimable et sincère, dénué de faste, doué d'une sensibilité touchante, et que les seuls amis du beau savent apprécier, M. Ballanche, fleurit entouré d'un éclat modeste. Un talent qui a eu plus de saillie, M. Augustin Thierry, va partageant la destinée des Milton et des Homère. Les élèves de l'école normale, se trouvant en majorité de talent et d'espérance, profitent de l'avantage de leur position. Nous ne les blâmons point; mais qu'ils soutiennent avec une libérale générosité la concurrence des rivaux qui se trouvent sur la même ligne, ou qui pourraient se présenter à l'avenir.

Avouons-le; le *Globe* n'est pas sans hardiesse. Il a surtout de la ténacité. Je sais que bien des amours-propres ont pu se trouver blessés de ses allures tant soit peu doctorales. Mais faut-il donc, pour ménager les amours-propres, taire la vérité? Déjà il a singulièrement changé ce domaine de la petite littérature, où nous avons vu la critique envoyer ses plus immondes pourvoyeurs, avides d'y rechercher de vulgaires ridicules, de triviales curiosités. C'était alors un champ de truffes et de champignons, exploité par gens que rien ne dégoûtait, pourvu qu'ils trouvassent à vivre. Injures, sottises, fadaises, tels étaient les vieux feuilletons: telle n'est plus la critique du *Globe*. C'est presque toujours une critique de bon aloi, surtout

dans l'appréciation des ouvrages historiques qui tiennent à la politique contemporaine. Quant à la philosophie et à la poésie, je ne saurais être absolument d'accord avec le génie de cette feuille. Cependant MM. Dubois, Rémuzat, Damiron, Jouffroy, sont dans ce genre des athlètes comparables à ce que la science française a produit de plus vigoureux. C'est de leurs résultats seuls qu'on ne peut pas toujours tomber d'accord.

On peut reprocher au *Globe* de n'avoir pas toujours cherché des adversaires dignes de lui. Tout en restant écarté de l'esprit des autres feuilles libérales, il est évident qu'une crainte l'a dominé : celle de ne pas partager toute leur popularité. Le *Globe* a redouté l'expression franche de la vraie doctrine. Il n'a pas voulu la laisser s'échapper entière, et lui aussi a caressé le monstre de la multitude. Tantôt il s'agissait de nationaliser Béranger, de l'exalter. Demain un petit éloge au *Constitutionnel*, si le *Constitutionnel* avait bien parlé du *Globe*. C'étaient les amis des amis que l'on vantait de temps à autre. Cependant qu'y avait-il de commun entre le *Globe* et le *Courrier*, d'une part, tout empreint de ses haines vigoureuses, mais étroites, et le *Constitutionnel*, d'autre part, avec sa mercantile exploitation des classes industrielles? Rien ou presque rien.

Le *Globe*, tout en professant du respect pour MM. de Maistre, de Lamennais et de Bonald ; tout en s'abstenant d'injurier les Jésuites, comme l'ont fait les feuilles vulgaires : s'est-il montré réellement libéral

envers la cause qu'il combattait? N'a-t-il pas toujours essayé de l'identifier avec celle de la *Gazette* ou de quelque autre publication du même genre? N'a-t-il pas de toutes ses forces essayé de la rapetisser? S'est-il donné la peine d'entrer fort avant dans la grande querelle de la philosophie et du christianisme? Et s'il a commencé quelque lutte, n'est-ce pas avec une ombre qu'il a lutté. Cette ouverte franchise, ce combat de bon aloi, dont il se fait un juste honneur, n'est pas toujours à tel point franc, que l'on n'y découvre fréquemment des peurs, des hostilités cachées, l'envie de supprimer ou d'étouffer l'objection contraire, enfin plus d'une réticence.

(La fin au numéro prochain.)

COURS DE PHILOSOPHIE.

PREMIÈRE LEÇON (*).

INTRODUCTION.

§ I. *Que doit-on entendre par ce mot*, PHILOSOPHIE?

DEPUIS Descartes on répète que la philosophie constitue par elle-même, et par elle seule, une science qui n'a besoin du secours d'aucune autre. Enfin, pour me servir de l'expression de l'inspiré Diderot, elle a jeté ses béquilles. Repoussant d'une part la théologie, d'une autre la physique, elle s'est écriée : Je marche, seule, sans appui. L'histoire a voulu contrarier cette audacieuse, et l'arrêter dans sa route. Mais la philosophie, avançant toujours, a repoussé l'histoire comme un vain fantôme ; et l'histoire, exorcisée par la philosophie, a disparu.

(*) Lue à la société royale des Bonnes-Lettres, le vendredi 16 janvier 1829.

Descartes n'a fondé sa nouvelle science qu'aux dépens de la théologie, de la physique et de l'histoire. D'un seul trait, il a effacé la révélation, répudié l'expérience : tout ce qui avait été observé, toutes les données antérieures, il les a regardées comme non-avenues. Le terrain ainsi déblayé, il s'est dit : découvrons l'homme, mais découvrons-le dans sa pensée seule.

Peut-on accomplir cette œuvre, arracher l'homme à toutes les conditions de son existence, et l'isoler au milieu de la création, pour le classer et le spécifier en lui-même? Tout prouve le contraire. Maintenant que les doctrines cartésiennes ont parcouru toute leur ellipse, nous voyons la philosophie, fatiguée de ses longues erreurs, se rapprocher de son berceau. Seulement elle refuse encore de *sallier* à la religion, à la physique, à l'histoire. Elle prétend les *créer* à sa guise; et cette prétention pourrait bien, sous un certain rapport, être considérée comme le *nec plus ultrà* du cartésianisme.

Mais, disons-le franchement, il semble qu'en se renfermant dans l'observation du Moi humain, en se détachant de toute substance réelle et idéale, la philosophie cesse de constituer une doctrine universelle, une théorie générale, et se borne à constater la manière de raisonner d'un individu ou d'une école. Chacun de nous a sa philosophie. En ce sens la philosophie est ce qu'il y a de plus individuel dans l'homme : c'est notre individualité même. Changez en système cette individualité : généralisez-le : vous parviendrez à fausser ce qu'il y a de réel dans la personnalité, que

vous donnerez à tort pour la forme universelle de l'Etre pensant, de Dieu et du monde. Notre individualité n'est puissante que sous la condition de se reconnaître elle-même, en se distinguant de ce qui l'entoure. Quiconque se plonge dans sa personnalité, perd ce vaste point d'appui, la création, soutien de l'homme, et s'égare dans le vide d'une spéculation sans substance. C'est à ce malheur que les philosophes se sont condamnés depuis Descartes ; et voilà pourquoi leurs œuvres ont exercé si peu d'influence sur les destinées humaines.

Pour combattre la sagesse moderne, je ne me servirai point du scepticisme, qui offre également des armes contre la foi divine et son autorité. Le scepticisme ne peut que servir de pierre de touche pour éprouver la vérité ou la fausseté d'un système. Il ne va pas plus loin que le raisonnement humain ; il ne dépasse jamais le cercle de la critique. En vain Kant a voulu en faire le fondement de la raison transcendante ; en vain M. de Lamennais a cru élever l'autel de la religion sur les ruines de la spéculation humaine. Ces deux grands penseurs, en reconnaissant au scepticisme une valeur systématique, en lui accordant une puissance irrésistible, ont préparé des armes contre leur propre système. Le scepticisme, considéré comme théorie, c'est le néant.

J'essaierai d'établir ici la concordance de la philosophie avec la religion, la physique, l'histoire. J'ai pour but de démontrer que ces trois puissances, se pénétrant pour ainsi dire mutuellement, forment une

unité réelle et indissoluble. Je prouverai qu'il faut arracher la philosophie à cette question purement grammaticale des formes ou notions de l'entendement ; la faire sortir de la sphère purement physiologique de la sensation, et des rapports entre la pensée et les organes. Vous ne parviendrez que de cette manière à posséder une philosophie de la religion, de la nature et de l'histoire, philosophie essentiellement dépendante de cette triple discipline, et l'alliée nécessaire de ces trois puissances. Sans cela vous n'obtiendrez qu'une stérile nomenclature de formes grammaticales, vaine idéologie de sensations transformées : et c'est là cependant ce que l'on prétend nous donner pour la science de l'Etre et de l'ame : c'est là que d'autres prétendus philosophes croient trouver la source des idées générales.

Il est donc indispensable de donner à la philosophie une substance. Ne lui permettons pas ces alliances adultères, ces amours malheureux, qui embrassent un nuage. Que la haute spéculation s'exerce sur quelque chose de positif, au lieu de se proposer continuellement pour problème à elle-même. Il faut la triple base de Dieu, de l'homme, de la nature : il faut que ces trois fondemens qui n'en font qu'un, soient acceptés par la philosophie, non comme résultats des ratiocinations logiques, ni d'une sublime abstraction physiologique, mais tout simplement, tout bonnement, comme nous les connaissons, soit par la révélation, soit par l'expérience. La philosophie, si vous ne la voulez puiser que dans la seule spéculation humaine,

dans l'observation matérielle, ne vous donnera que des notions ou des sensations. Avec cela, essayez, si vous le pouvez, de faire un homme, de créer un Dieu, d'inventer un univers.

Mais si, d'une part, j'insiste fortement sur l'union de la philosophie avec la théologie, la physique, l'histoire: si je suis convaincu de la nécessité qu'il y a pour le philosophe de recevoir l'homme, l'univers et Dieu, tels qu'ils sont, au lieu de les créer par sa spéculation : je n'en condamne pas moins fortement ces théologiens, ces historiens, ces physiciens, qui ne voient la philosophie que dans la sphère exclusive où leur pensée se trouve, et renferment toutes les spéculations humaines, les uns dans la théologie, les seconds dans le domaine de la nature observée, les troisièmes dans l'étude de l'histoire. Mon but n'est pas de confondre, mais de rattacher ces trois branches au même tronc. La philosophie n'est que le résultat de l'union de ces trois disciplines, se pénétrant de leurs rayons mutuels. Elle en rend compte comme de la chose donnée et révélée. Elle s'en nourrit comme d'une éternelle substance. En toutes choses, c'est la profondeur des objets qu'elle cherche ; bien contraire à cette sagesse spéculative, à cette idéologie de la sensation transformée, qui n'obtiennent rien que des formes, soit par abstractions, soit par images.

Je crois donc devoir diviser la philosophie en trois grandes catégories, dont je me propose de m'occuper tour à tour. D'abord la philosophie divine, ou théogonie; puis la philosophie naturelle, ou cosmo-

gonie; enfin la philosophie humaine, l'histoire. Je passerai ensuite à la science du raisonnement considéré dans sa spécialité même : à la partie grammaticale de la philosophie, qui est la logique. Enfin je terminerai ces essais par une appréciation de la physiologie, sous le point de vue philosophique : c'est-à-dire que j'examinerai les rapports existans entre ce monde intérieur des idées que nous possédons en nous-mêmes, et ce monde extérieur des idées qui, transmis par la sensation, reçoit de nous le nom de nature. Cet examen de la philosophie entière n'exige point une marche absolument conforme à celle que nous nous proposons de suivre : peu importe que l'on commence par établir les rapports entre l'homme et la nature, ou ses rapports avec sa propre pensée; que l'on débute historiquement ou spéculativement : par l'existence de Dieu, ou par l'étude des formes qu'il a créées. Si nous avons préféré à la méthode spéculative la marche historique, c'est que cette dernière forme nous a semblé moins aride : et certes, le brillant auditoire qui m'environne ne se fût point transporté, sans une sorte d'étonnement et d'effroi, dans le domaine de l'abstraction, si rien ne l'y eût préparé.

§ II. *Des deux systèmes de la philosophie contemporaine. — De l'absolu.*

Commençons par nous reconnaître, par nous orienter dans le moment actuel : préparons ainsi notre pensée à de plus grandes questions. Après cette introduction destinée spécialement à la polémique, nous

aborderons des régions plus hautes, nous tenterons les sommets les plus inaccessibles des discussions qui nous occupent.

Je livre la guerre à deux systèmes célèbres, qui fixent aujourd'hui et se partagent à juste titre l'attention publique. Si l'on veut que je traduise en noms propres chacun de ces deux systèmes, c'est à la fois M. Cousin et M. Broussais que je combats. Nul ne peut admirer davantage leurs talens, ni repousser plus fortement leurs doctrines.

Les deux camps sont là, devant nous ; sur l'une des bannières, vous lisez ce mot : *l'absolu* ; sur l'autre, *le positif*. Que veulent dire ces mystérieuses paroles ?

Vous pouvez disséquer une pensée, et, quand vous l'avez réduite à l'abstraction, croire que vous avez trouvé son expression générale. Ainsi, creusant pour ainsi dire les idées et leur enlevant tout ce qu'elles ont de substance vous transformez en simples notions de l'entendement grammatical, les idées qui étaient dans leur état primitif des êtres vivans, des réalités. Enfin de ces pensées, toutes vides et toutes creuses, vous déduisez des formules : c'est là l'absolu. C'est le contraire de la vie. En démembrant la pensée, en opérant sur elle comme la chimie opère sur les corps, en la soumettant à l'analyse, on espère atteindre quelque unité fondamentale, indivisible, mère de la pensée, qui, selon la doctrine de l'absolu, est *abstractive*, et selon la doctrine ennemie, *moléculaire*. Diviser l'idée, c'est lui arracher le germe de la vie. C'est commettre le plus grand crime possible de lèse-intelligence.

De deux choses l'une. Ou la pensée est *unité*, elle est *idée* : ou elle renferme le développement d'une ou plusieurs idées. Que les pensées dérivées d'une pensée primitive puissent être ramenées à leur source, c'est ce que l'on ne peut revoquer en doute. Mais décomposer l'idée ? mais en faire, tantôt comme celui-ci, une pure abstraction, tantôt comme celui-là, une pure sensation ? cela est-il possible ? Détruisez votre diamant par l'action du feu ; parviendrez-vous à en réunir la noble poussière ? Je sais que dans nos jours de perfectionnement, on veut, avec je ne sais quelle espèce de *carbone*, créer le diamant. On dit, « ce que » vous prenez pour diamant, c'est l'assemblage de » telle et telle substance. Or, ces substances, je les » réunis, et vous allez voir un diamant se former dans » le creuset. » Malheureusement les parties constitutives de cette précieuse matière, une fois décomposées, n'ont pas voulu se réunir ; nul magicien n'a pu les conjurer ; et comme ces esprits long-temps prisonniers auxquels un sorcier donne la liberté de s'enfuir, ils se sont envolés pour jamais. Essayez maintenant cette création que vous avez si orgueilleusement prédite. Soufflez, divisez, cristallisez, précipitez, alambiquez ; vous verrez si le grand-œuvre de la nature se laissera contrefaire par vous.

Appliquons à l'empire des idées ce que je viens de dire du royaume de la nature. Cette dernière a ses esprits élémentaires que l'analyse peut bien désunir, mais non réunir : la pensée a ses élémens invisibles et immatériels, que l'on peut analyser, mais non re-

composer. On croit avoir composé quand on a tenté ; on croit saisir les élémens, on n'a que les ruines. L'art du chimiste, la science du philosophe ne peuvent rien sur ces génies aériens que le Créateur seul peut captiver.

Je vois un chêne qui s'élève, grandit, s'étend, pousse au loin ses rameaux et ses racines. Le premier aspect de cet objet me communique, sans autre opération, l'idée de l'arbre en général, l'idée du chêne en particulier. L'une est l'idée de mon esprit, l'autre celle de mon expérience : il n'y a là, ni abstraction, ni sensation. Je me dis ensuite : ce chêne est placé dans tel lieu ; c'est *tel* chêne et non un autre ; les sens m'avertissent de cette spécialité. Cet arbre, dans sa désignation particulière, cesse d'être une idée ou une espèce : c'est alors tout simplement un individu.

Comment ai-je l'idée d'un arbre ? Est-ce en ne pensant ni à ses branches, ni à ses racines, par abstraction ? Non ; sans ce qui constitue l'arbre extérieur, sans rameaux, sans racine, je n'ai plus qu'un arbre mort, un tronc sans vie. D'un autre côté, si je décompose les branches, les racines, le feuillage, les fibres, la sève, la matière élémentaire de cette sève ; chacune de ces substances analysées, s'isolant dans mon esprit, y remplacera l'idée de l'arbre même. C'est l'ensemble des parties et leur concordance avec le tout qui forme l'arbre. Ce sont, pour m'exprimer scientifiquement, la thèse, l'antithèse des parties de l'arbre ; ce qu'il m'offre et ce qu'il me cache ; enfin c'est l'unité, la synthèse de ces parties, qui constitue

le chêne. Isolez ses membres, vous le détruisez ; il cesse d'exister dans ma pensée.

Par cette image palpable tirée du monde externe, j'ai voulu constater ce grand fait : c'est que l'idée empruntée au monde intelligible est une, est indivisible, est universelle. Jamais l'abstraction ne vous mènera à un absolu, sans que l'idée vivante se convertisse aussitôt en formule inanimée. Vous n'aurez plus une idée, mais une notion de l'entendement.

Faites subir au Moi humain cette même opération à laquelle j'ai soumis notre chêne. Scindez l'être et l'ame : que la science de l'ame se nomme psychologie ; que celle de l'être soit l'ontologie. Traitez de la première comme si vous faisiez un voyage de découvertes dans un pays inconnu. Surtout, en y abordant, ayez soin de ne pas vous inquiéter de la nature du sol. Au lieu de constater l'état de l'ame, au lieu d'observer sa situation, prenez-la comme si elle devait être absolument telle que vous l'imaginez. Ensuite interrogez-vous, et rendez-vous compte à vous-même. Divisez les facultés, établissez les classifications, fondez vos catégories, et finissez par faire jaillir du sein de ces divisions scientifiques, de cette complète méconnaissance de l'ame, la formule générale de toutes les consciences, les prononcés absolus de l'entendement. Ne manquez pas de nous donner la psychologie pour une science bien positive, l'ontologie pour une science toute d'hypothèses. Vous direz alors : « Je puis bien « me reconnaître dans ma conscience, puisque je me « sens et me comprends moi-même : mais je ne puis

» me connaître dans mon existence, qu'au moyen » d'une raison transcendante, qui sort de la sphère de » mon expérience.» Plus hardi à la fois, et plus raisonnable, M. Cousin s'est moqué de ceux qui isolent l'ame de l'existence, et l'existence de l'ame. Mais, tombant dans une autre erreur, il a prétendu, au moyen de l'expérience, opérer sur l'être comme sur une ame suprême, en tirant l'être du fond de l'être même. Il est advenu de son ontologie, ce qui est arrivé à la psychologie des autres. Cette expérience prétendue s'est adressée à un être abstractif, au lieu de s'adresser à l'être vivant, dans sa réalité même.

Psychologues et ontologistes, à quoi s'occupent tous ces penseurs? A diviser l'unité; à établir leurs dividendes dans la somme totale de l'existence. Toutes les soustractions faites, tous les dénombremens opérés: le résultat du compte est zéro. C'est là qu'aboutit cette philosophie; c'est là qu'elle dépose son bilan et fait banqueroute. La plus haute spéculation, la plus grande subtilité d'esprit, ne garantissent point de ce malheur, auquel les plus orgueilleux philosophes ne sont pas moins exposés que ces aventuriers de la science, qui se mettent en campagne sans aucun fonds de pensée et d'esprit, et élèvent sous nos yeux tant de châteaux philosophiques, vulgairement nommées châteaux en Espagne.

Je ne le nie point, et j'appuierai plus tard cet aveu par des preuves: l'esprit a sa grammaire, la raison a ses formes. C'est par leur moyen que la raison saisit et comprend. Dans toutes les opérations de notre in-

telligence, il y a comme une mathématique invisible qu'il est utile de faire apparaître au grand jour : c'est la méthode, c'est la forme de nos pensées, de nos imaginations. Là-dedans il y a un absolu. C'est, si j'ose le dire, le mécanisme de la pensée humaine. Malheureusement l'homme ne crée pas au moyen des idées. La forme nous sert à penser : c'est l'instrument, non la source de nos pensées. Ne prenons pas pour la loi même de l'existence, cette partie technique de l'intelligence, que chacun de nous emploie à son insu, comme chacun de nous parle grammaticalement, sans trop savoir pourquoi. Telle est cependant la prétention des philosophes, véritables législateurs de la pensée humaine. Mais derrière cet ordre et cette symétrie apparente, comme la vie manque dans la compréhension de l'idée et de son unité, il y a souvent anarchie réelle, comme derrière la Constituante se trouvait la Révolution.

Choisissons parmi ces penseurs, non quelque spéculateur transcendental, dont l'absolu se perd dans le vague et l'infini, mais quelque penseur extrêmement modeste, empressé de parvenir au fini dans tous les genres, travaillant sa démonstration comme d'autres travaillent une mécanique : en un mot, Condillac. Si vous écoutez les enthousiastes du système des sensations ; voilà le flambeau de la science, c'est lui qui nous apprend à voir clair. Ce philosophe redoute surtout l'ivresse de la pensée. Si j'ose me servir d'une expression triviale, il met beaucoup d'eau dans son vin ; il ne craint rien tant que l'enthousiasme de la raison. Aussi a-t-on cru que cette froideur était la rai-

son même. Le dix-huitième siècle a regardé comme une découverte merveilleuse, la transformation de la sensation en pensée : c'est là de l'absolu par excellence. Soyons l'homme de Condillac ; n'ayons pas de pensée. Nous verrons comment nos sensations, se transformant, produiront la pensée.

Supposons que ce chêne, dont j'ai déjà parlé, s'offre pour la première fois à nos yeux. Je ne sais ce que c'est qu'un arbre ; je n'ai pas l'idée d'un arbre ; mais il s'adresse à mes nerfs, il les frappe, il les ébranle ; son image répercutée entre dans mon cerveau. Je me mets aussitôt à l'œuvre. En vertu de quelle puissance morale? c'est ce que Condillac a oublié de me dire. Sans doute, c'est ma mémoire qui est chargée du travail. J'analyse. Pourquoi? Comment? Le philosophe oublie encore de l'indiquer. Sans doute, ce n'était pas la peine. J'étais à l'instant même passif, puisque je ne faisais que recevoir en moi-même une impression étrangère à ma propre substance : je me trouve tout à coup métamorphosé en un être actif. La sensation m'agite, ou plutôt elle s'agite en moi ; car nous ne sommes que *tables rases*. Combien de temps cette agitation, ce mouvement de la sensation peuvent-ils durer? Je ne sais, et Condillac oublie encore de nous en instruire. Il ne dit pas dans quel espace de temps nous parvenons à reconnaître que telle sensation appartient à une feuille, à une branche, à une racine, à une fibre, à la sève de l'arbre, à une substance ou à plusieurs substances. Je ne sais pas dans quel nouvel espace de temps la notion de toutes ces par-

ties pourra se résoudre analytiquement en notion de l'ensemble, et finira par donner l'idée totale de l'arbre. Après toute cette opération, l'homme de Condillac, l'homme statue, par suite de cette sensation transformée en abstraction pure, finit par ouvrir la bouche, et articule nettement le mot *arbre*. O merveille! Voilà la clarté, la lucidité! C'est de l'absolu que nous vient cette lumière! Eh! oui, vont s'écrier des milliers de voix, hors de l'école, et dans l'école, « La sensation transformée, c'est cela même! » Cependant pas une voix ne fera retentir cette objection si simple: « comment *cela* est-il? »

Il est des philosophes plus subtils que Condillac, qui cependant a passé pour l'être. Ces raisonneurs plus raffinés, au lieu de faire de l'absolu avec la sensation, en font avec l'entendement. Selon eux, on se plonge, on s'enfonce dans sa pensée, pour y découvrir les formes de l'abstraction. Bientôt je les métamorphose en lois de l'existence. On pourrait objecter que ces formes ne cachent aucune substance. Pour y remédier, je m'empare d'une idée, je la réduis à l'abstraction, je l'assimile à cette abstraction; je m'écrie ensuite: « L'une et l'autre sont identiques. » Beau procédé pour cumuler toutes les gloires, et fondre Platon dans Aristote, Aristote dans Platon.

Il y a spontanéité dans notre intelligence. Je pense par une soudaine illumination, révélation du *Moi intérieur*. Pour parler plus clairement, c'est là le monde des idées en nous: monde que l'on n'ose point avouer. En effet, il y a deux mondes, le visible et l'invisible.

L'un m'est révélé par mes sens, l'autre par la parole. Comprendre et voir, parler et sentir, ces choses ne se confondent pas, mais correspondent. Cela résulte de l'observation des phénomènes du langage. Vérité profonde, mais dont, au siècle où nous vivons, je suis obligé de me sentir honteux : vérité redoutable, qui me compromettrait auprès du siècle, et qu'il faut répéter tout bas. Hâtons-nous d'en revenir à l'analyse, à la réflexion : ne prenons les idées que pour des notions. Ne voyons plus dans les êtres, des substances. Partageons tout en deux masses, ici des formes, là de la matière. Jouons-nous avec des formes que nous donnerons pour des idées ; reconnaissons d'une part la spontanéité, d'une autre la réflectivité. Tel est le langage de la science moderne : qu'on me pardonne ce vocabulaire. L'une et l'autre auront pour objet l'idée-forme, le mot-rapport, que nous donnons pour une seule et même chose.

Je ne plie point les genoux devant les idoles du temps : si je parle des dieux en profane, je mérite excuse. Prosterné devant l'avenue qui mène à leur sanctuaire, je professe le plus grand respect pour des talens éminens. L'indignation me saisit, quand des voix injurieuses les attaquent. N'entends-je pas, par exemple, mille voix répéter que M. Cousin est obscur, tandis que M. Broussais est clair. Cette obscurité ne serait-elle pas simplement le travail de la pensée? Cette clarté ne serait-elle pas une sorte d'indolence intellectuelle, qui se met à l'aise et se dispense de la fatigue? Sous ce rapport, il est extrêmement facile d'être clair.

Chez M. Cousin, je reconnais et j'admire une haute lumière d'intelligence, une vigoureuse et féconde raison, je ne sais quel enivrement de dialectique qui séduit, qui entraîne: quant à son école, qui n'est pas lui, quant à la doctrine qu'on lui emprunte, elles ne peuvent m'inspirer le même respect. Je m'inscris en faux contre sa pensée même, tout en avouant la sagacité dont l'a doué la nature. Il y a une chose que je déteste surtout en philosophie, ce sont les grands mots: ces mots, qui vous affirment impérativement sans aucun frais de pensée, que telle ou telle chose est absurde. En fait de spéculation, rien n'est absurde, si ce n'est ce perpétuel rabâchage, qui va redisant la parole du maître sans la comprendre, et sert d'écho servile à Platon ou Aristote, Kant ou de Lamennais, Leibnitz ou de Maistre, Cousin ou Broussais.

§ III. *Du positif.*

Abordons maintenant le positif, ou ce qui nous est donné pour tel.

Qu'est-ce que le positif? De combien de manieres peut-on comprendre un mot si abstrait et si vaste? Faut-il en restreindre l'acception et le faire exclusivement consister dans les sens et dans les objets des sens? Mais de toutes les choses données, rien ne s'égare plus aisément que les sens. La surface des choses est tout ce que nous apercevons. Nous touchons l'écorce, brillante, je le veux: mais qu'est-ce en définitive? Une enveloppe extérieure. Mon œil qui aperçoit un arbre n'en connait point la structure, n'en pénètre

pas la vie végétative. Dans les objets qui frappent les sens, c'est toujours le positif qui nous échappe : l'analyse la plus savante peut seule nous y conduire : et guidés par elle dans les profondeurs les plus intimes, qu'y rencontrons-nous ? Un phénomène que rien ne peut analyser, la vie dans son principe que nul ne peut approfondir, une synthèse indécomposable.

Ainsi se subdivise en beaucoup d'espèces ce positif dont tant de raisonneurs nous parlent sans le connaître. Il y a d'abord le positif des apparences, des choses extérieures, de l'écorce ; c'est la manière souvent trompeuse dont les phénomènes s'offrent à la vue. Il y a ensuite le positif de l'analyse, qui soumet ce phénomène à une curieuse investigation, afin de connaître toutes les parties, et d'en déterminer la valeur. Enfin vient le positif de la synthèse, celui qui nous révèle la vie, la nature réelle, immédiate de la chose vue, observée, étudiée. Ce genre de positif donne la clef de tous les autres, et certes il vaut autant qu'eux. C'est un mystère qui vous fait découvrir une partie de l'existence générale des choses. M. Broussais, tout savant qu'il soit, est forcé de s'arrêter devant ce mystère, et d'avouer qu'il n'en sait pas plus que nous.

Il faut en convenir : chacun des objets qui tombent sous nos sens a deux réalités, l'une située hors de nous, l'autre en nous, puisque nous savons le concevoir, puisque nous possédons l'idée interne. Mais en définitive, c'est dans son apparition extérieure, un *hyéroglyphe*, dans son intime existence, un *mystère*. Sous quelque aspect que je considère le positif, j'y

vois une forme qui nous révèle une existence idéale, plus positive que son apparence. En d'autres termes, le positif est un *symbole*.

La nature de la pensée est-elle symbolique comme l'est le monde extérieur ? Pour répondre à cette question, il faut commencer par distinguer la forme de la pensée (forme toujours grammaticale) et le fond de la pensée, l'idée (qui toujours se sert à elle-même de symbole dans la parole exprimée). Nous reviendrons sur ce sujet. Contentons-nous de constater ici le phénomène. La forme est à la pensée ce que l'organisme est à la vitalité. Les formes de la pensée en constituent les organes. C'est au moyen de ces modes que la pensée agit, comme le corps se meut au moyen des membres. Cette question du positif, si nous voulions franchement l'aborder, nous entraînerait fort loin au sein de la nature organisée, tout en nous conduisant dans le domaine des formes.

Je réclame aussi une philosophie de faits, et que les faits seuls composent. Je ne cherche pas un poëme en philosophie, mais la réalité même des êtres et des choses. Je respecte le domaine des formes, en les circonscrivant dans leur sphère ; je reconnais les sensations, comme sensations : mais je ne permets ni aux unes ni aux autres de venir supprimer tous les autres faits de l'existence. Pour être spéculative comme pour être positive, une philosophie doit être à la fois réelle et idéale, comprendre les idées et les choses.

Dans toutes les directions philosophiques, c'est le

fait même qui est le point de départ. Soit qu'avec la révélation on essaie de pénétrer dans le grand mystère de la Divinité ; soit qu'à l'aide de l'expérience on tente de découvrir les secrets de la nature ; soit qu'avec la science on cherche à plonger dans la conscience humaine : on ne peut se diriger que dans la voie indiquée par le triple fait de l'existence divine, physique, humaine. Car nous ne pouvons rien contre les faits : se révolter contre eux et vouloir les abjurer ; effort puérile.

Ainsi, pour n'embrasser d'abord que le point de vue purement humain de la question, quand l'homme encore enfant s'éveille pour la première fois avec la parole et l'intelligence, qu'aperçoit-il ? Le monde extérieur, le monde des sens, qui corrsespond avec le monde intérieur, le monde des idées. Pour l'enfant qui se développe dans la parole, ces deux mondes existent à la fois. Il saisit le monde extérieur par les sens ; il exprime le monde intérieur par la parole.

Cependant on objecte : « Ce monde de la pensée, qui fait que nous répondons à des signes par des idées, et qu'exprimant ces idées par la parole nous déterminons aussitôt la valeur des signes : ce monde idéal n'est que le produit des impressions de nos sens. » On dit encore : « pour exprimer les choses, ce ne sont pas des idées que nous avons, ce sont des formes, des notions dans l'entendement : notions qui n'expriment que la manière dont nous apercevons les choses. Dans la pensée humaine, il n'y a qu'abstraction. Elle s'o-

père au moyen de la sensation transformée, ou au moyen des catégories qui subdivisent nos facultés intellectuelles. »

Les faits positifs de l'existence repoussent ces raisonnemens, comme nous nous sommes efforcés de vous le démontrer. Nous les prenons donc pour également faux. Nous n'acceptons point le dilemme où ils voudraient placer la pensée de l'homme.

Sans doute, si l'homme n'avait pas le langage, ce monde des idées resterait à jamais fermé; s'il n'avait pas les sens, le monde des réalités extérieures serait aussi comme non avenu. Il y a donc pour l'homme, au-delà de l'existence, des conditions indispensables à l'existence ; la parole, d'une part, organe spirituel : les sens, d'une autre, organes matériels de l'être humain. Ce sont les sens et la parole qui le révèlent à lui-même, en lui-même, et hors de lui-même. Sans le langage et les sens, l'homme ne serait que l'embryon, insoluble énigme de l'existence.

Ne nous y trompons pas cependant. Le monde des idées est figuré par le langage, mais ce n'est pas le langage. M. de Bonald ne semble pas avoir assez fait attention à cette différence dans sa *Théorie de la parole*. De même les sens figurent le monde extérieur, mais il ne constitue pas la sensation même. C'est contre ce dernier écueil que Locke est venu échouer avec tant d'autres matérialistes qui, confondant à leur insu le phénomène avec la réalité, vont tomber dans le scepticisme. Si le phénomène est la réalité, si cette dernière constitue le phénomène, si l'une et l'autre se

composent des sens et de l'objet des sens, de la sensation, il pourra bien se faire qu'en examinant la nature du phénomène, on parvienne à en découvrir l'illusion. Alors, à force de sensualisme, la nature entière s'évanouira en fumée.

Si les idées, au lieu de se trouver sous-entendues dans les mots, étaient les mots eux-mêmes, il en résulterait que les pensées des choses ne seraient plus que les formes de ces choses. Il n'y aurait plus de réalité dans les idées, il n'y aurait plus de choses. De même si les objets des sens, le monde extérieur se composait des sens eux-mêmes, les choses ne seraient plus que des images, des illusions. L'expérience détruit toutes ces chimères.

Oui la chose réelle, c'est la pensée; et ce n'est pas la chose pensée que je veux dire, mais la chose en elle-même, la chose idéale. C'est, par exemple, l'arbre lui-même, non *tel* arbre particulièrement; c'est l'arbre pris généralement, et non individuellement: or, comme tel, il n'existe que dans la réalité de la pensée même. Oui, la chose réelle, c'est aussi la nature extérieure, et non la chose fantastique, pure illusion des sens: c'est la chose subsistante. D'un côté, nous n'atteignons l'idée que par l'entremise du langage; de l'autre, nous ne parvenons jusqu'à la nature que par le moyen des sens.

Il faut donc considérer dans l'homme même, d'abord le *Moi*, la conscience, ce que nous appelons l'homme. C'est lui qui le possède. Il est propriétaire du monde intelligible, du monde des idées, lequel

trouve son expression dans la parole. C'est là le second élément de l'existence humaine; sans lui, le Moi ne formerait qu'un immense vide. La nature même du langage prouve que l'homme possède ce monde des idées, qui ne le laisse jamais seul. En effet, l'homme ne prononce que des idées, ne s'explique que d'une manière universelle. Il y a plus: l'universel est seul compris; il n'y a de compréhensible que ce qui est général. Ce qui est purement individuel n'est jamais intelligible en soi-même, à moins qu'on ne le désigne d'une manière assez vive pour frapper l'imagination par un certain rapport du particulier au général. Rien de semblable n'a lieu pour la pensée dans son essence, ce qui la constitue en nous, un type des êtres et des choses hors de nous.

Mais ce Moi qui possède est aussi le Moi qui réfléchit. Ici a lieu l'erreur des hommes de la raison pure, lorsqu'ils rejettent le monde des idées, méconnaissent le positif du langage, sacrifient à la seule puissance de la réflexion la plénitude de l'existence, ne considèrent dans l'homme que la force du Moi humain, l'énergie de sa conscience qui se rend compte d'elle-même, et de tout ce qui n'est pas elle-même. Ils transforment le don de l'abstraction en faculté compréhensive absolue, laquelle, repoussant les idées, envahit l'intelligence entière. Ils croient, en s'emparant des formes de l'entendement, parvenir, au moyen de ces formes, à remplir le vide qu'ils ont créé dans l'ame humaine, et à comprendre le monde extérieur. C'est comme si

l'on essayait de bannir du langage tous les mots qui signifient, pour ne laisser subsister que les formes grammaticales.

Aujourd'hui les physiologistes nous vantent exclusivement le positif de l'organisme. Ils ne veulent que muscles, nerfs : et surtout l'irritation, mère de la pensée intrà-cranienne. Le cerveau, disent-ils, ne penserait pas sans l'irritation. Qu'est-ce que le cerveau? Une matière. Mais la matière peut-elle penser, et ne voit-on pas la contradiction qui existe entre ces deux mots : *pensée* et *matière*? Il reste donc la seule irritation à considérer comme origine de la pensée. Qu'est-ce que l'irritation? Une affection des organes, dont le principe gît dans une cause intérieure ou extérieure. Il nous faut donc revenir encore une fois à cette vaine abstraction dont nous avons apprécié la valeur, à la sensation transformée.

Qui dit *sensation*, énonce quelque chose de purement passif, quelque chose qui n'éprouve pas elle-même, mais qui est éprouvée. La sensation est la chose éprouvée par excellence. Comment donc ce qui est essentiellement passif, devient-il essentiellement actif? Nulle action n'est plus déterminée que celle au moyen de laquelle nous réfléchissons. La pensée exige non-seulement un être qui reçoive, ou un être reçu, mais un être qui conçoive. La sensation n'est point une chrysalide, se développant dans sa prison pour en briser l'enveloppe, et se déployer dans une liberté sans réserve. Nous avons dit que la sensation est incapable de penser, puisqu'elle n'est pas réflexion.

Quelqu'un la reçoit pour la transformer. Comme elle n'est pas un être vivant, indépendant de celui qui en a été affecté, elle ne peut, d'elle-même, se transformer en pensée. Ce positif de M. Broussais a singulièrement besoin d'être éclairci par un positif plus réel, que, sans doute, il nous donnera quelque jour.

Ce qui manque à la plus grande partie de nos raisonneurs, ce n'est pas le talent de discussion, mais le fond des choses. Ils s'avancent dans l'unique direction de leur pensée, sans s'inquiéter de ce qui les environne: vrais somnambules en philosophie. Quand leur périlleuse route s'est achevée sans trop d'encombre, ils chantent victoire, et regardent en pitié tout ce que la terre a connu de vastes intelligences. Platon! c'est un rêveur; effacez son nom. Aristote! rejeté comme idéologue. Reste Cabanis, suivi de M. Broussais son disciple. Tous les deux transforment la science en physiologie. Ensuite, qu'on leur demande *comment* les choses se font : cette question leur semble impertinente. Ils nous répondent que cela ne nous importe pas.

Encore un *pourquoi* : je suis en trop beau chemin pour m'arrêter. Si le monde extérieur, en ébranlant notre cerveau, devient la source de la pensée, pourquoi l'animal, qui se trouve affecté ainsi que nous, n'éprouve-t-il pas des sensations toutes semblables aux nôtres? On me répondra que l'organisation de l'animal est différente, que son cerveau n'a pas la même capacité. Je répliquerai que le cerveau de l'animal est matière comme le nôtre, et que la matière,

quoique revêtue de formes dissemblables, est toujours matière. Jamais nos physiologistes n'ont prétendu soutenir que ce sont les formes qui pensent. Si cependant ils voulaient se rejeter sur ce dernier argument, et attribuer la pensée, non à la matière, mais à l'organisation de la matière, il me resterait à leur demander pourquoi la forme l'emporte sur le fond, et d'où vient cette injuste prépondérance accordée à l'organisme sur la substance même ?

Veuillez ne point m'imputer à crime l'extrême aridité de ces détails. La pensée philosophique ne comporte pas la grace maligne de l'épigramme, et la réflexion n'est pas un hochet, mais une arme sévère. Réfléchir, est peut-être un triste emploi des heures; mais voic bientôt six mille années que les hommes ont subi cet ennui. On les a toujours vus, après quelques instans de vague étourderie, en revenir à la pensée, apparemment comme à leur source primitive.

N'allons donc pas soutenir, avec certaine école, que la philosophie est la science de l'absolu. Dieu seul est l'absolu, parce que seul, il est la vie même dans sa plénitude. Quant à l'absolu philosophique, ce n'est qu'abstraction, c'est la mort. Ces raisonneurs se sont écriés : *créons Dieu:* et ils ont enfanté un dédale de formules.

Gardons-nous également de réduire à un simple expérimentalisme toute la philosophie. C'est le tort d'une école contraire, qui dépouille l'homme des énergies de l'ame, des puissances de l'intelligence. Les hommes de cette secte rentrent dans le cercle de la

mort par une autre route. Le positif dont leur école se vante, n'étant pas le positif de l'existence divine, appauvrit la nature, en la privant des principes qui l'animent, désenchante le monde, et le réduit à une aride poussière.

Tenons-nous donc modestement à la place que l'homme doit occuper, entre tant d'orgueil et tant de bassesse. Cette philosophie qui veut connaître l'homme, et qui ne peut le connaître qu'en embrassant à la fois Dieu et l'univers, comment pourrait-elle être une science si absolue, si positive dans ses résul. tats? L'objet de sa spéculation, l'homme, n'est-il pas un être ondoyant et divers? Il veut, il ne veut pas; il est libre, sa liberté est corrompue. Il trouve l'erreur, il saisit la vérité. Et si je voulais soulever le chaos de ses passions, les misères de ses intérêts, que serait-ce donc? Avant de raisonner ou d'expérimenter, il faudrait au moins constater l'état normal de l'ame humaine, et c'est à cela que nos philosophes ne songent point du tout. Docteurs de l'absolu, docteurs en physiologie, prennent également l'individu comme table rase; ils opèrent là-dessus, et nous font de l'optimisme sans se déconcerter. Je ne prétends pas qu'ils aillent accusant l'espèce humaine d'une dépravation sans cesse plus horrible, à l'instar de nos Jérémies du pessimisme moderne. Mais il y a, ce me semble, un juste milieu à garder entre le système de la dégradation non interrompue, à laquelle ces derniers nous condamnent, et la progression indéfinie que les autres nous promettent.

*

Si, d'une part, les optimistes ignorent le christianisme, s'ils méconnaissent la nature du mal, les pessimistes, d'un autre côté, désespèrent du christianisme et mettent en oubli les promesses du Sauveur. Adoptez ou rejetez la religion ; pour peu que vous vouliez bien raisonner, vous ne pourrez pas faire abstraction de la puissance du mal. Non-seulement l'ame est troublée, mais l'intelligence même se trouve souvent frappée de mort. Pendant que la science épuise ses forces à fouiller les cendres vénérables des pyramides égyptiennes, elle ne s'aperçoit pas que la plupart des idées philosophiques de notre Europe, réduites à l'état de momies, rangées symétriquement dans d'illustres cerveaux, et stériles comme ces reliques, font de l'ensemble de nos systèmes une nécropole de la pensée, un grand domaine de la mort intellectuelle.

Tout s'enchaîne dans la pensée. Si l'on voulait étudier le mal, examiner ce désordre, cette mort qui, sous mille formes extérieures et intérieures, nous saisit, nous environne, nous enlace, dans la vie physique comme dans l'existence morale, il faudrait répudier l'absolu, nier même le positif. Comme le mal est négation, absence, défaut : comme il entraîne nécessairement trouble et désordre : comme en affirmant l'erreur, il n'est que la présence de ce qui est en soi-même faux et désordonné : il ne peut, à cause de cela, tomber dans l'entendement ; car rien de ce qui le constitue n'est rationnel. Je dirai plus ; le mal échappe au raisonnement de l'expérience. Il est capricieux et sans bornes. Il se rit de la formation progres-

sive et naturelle des choses. S'il a sa règle de vie sauvage et farouche ; au sein de cette règle même, je ne sais quoi de déréglé le surprend, dont il est impossible de suivre la loi. Il n'a point de principe ; ou plutôt son principe, c'est le désordre.

L'absolu en philosophie et en physiologie raisonne souvent comme si les facultés de l'entendement, comme si les organes de la sensation ne se trouvaient jamais en état de marasme et de trouble. Le positif tombe dans la même erreur. Tous deux repoussent la foi et la grace, méconnaissent l'humilité et la prière ; ni l'un ni l'autre ne veulent entendre parler de la faiblesse humaine. A qui cette faiblesse est-elle plus démontrée cependant qu'au philosophe et au physiologiste? Ouvrir les yeux de la pensée et ceux du corps, leur suffirait pour reconnaître ce désordre. Mais, fiers Sicambres, nos savans en absolu ne veulent point courber leur front devant une réalité qui les écrase : Vandales dévastateurs, nos matérialistes nient le mal qu'ils aperçoivent; ou plutôt, le mal est à leurs yeux non un désordre, mais une propriété inhérente à la nature.

Il y a une philosophie de la vie, une philosophie de la mort. Dans la nature et dans l'ame, les embranchemens de la vie et de la mort s'étendent et se ramifient bien plus loin qu'on ne le pense. La nature renferme une masse matérielle, immobile, pesante, morte, qui correspond à une autre masse abstractive, creuse, vide, toute en formules, également morte et inanimée, qui a son siège dans l'intelligence. Outre cette mort stérile, il en est une autre qui engendre :

mort pour ainsi dire vivante, mort de la corruption, et de la décomposition. C'est elle qui enfante dans la nature mille vies fausses et funestes. Dans l'ame et dans l'imagination humaine, elle allume les passions, fait naître les désirs vagues et effrénés, en un mot, tout ce qui sort de l'harmonie : enfin, par cette fausse vie, elle se précipite dans le néant. C'est à l'historien de la philosophie qu'il appartient de parcourir le cercle des systèmes erronés ; ainsi dans le système de la nature, les acéphales et les anomalies de tout genre sont un objet d'étude pour le véritable naturaliste.

Rien n'est plus fécond en aperçus et en phénomènes curieux, que cette double mort, l'une stérile, l'autre née de la corruption et se reproduisant ; l'une constituant le néant de la pensée, l'autre y aboutissant par une fausse vie. Il s'agit de connaître les formes sous lesquelles elles apparaissent l'une et l'autre. Ensuite il faut les ramener toutes deux à leur origine, laquelle est un mal positif ou un mal négatif, souvent aussi un mélange de l'un et de l'autre. Il y a dans le mal, erreur et sophisme ; enfin, il s'y trouve le diabolique, qui est le mal même. Il suffit de pénétrer, de constater la nature du mal dans tous ses replis, pour que le retour au bien devienne facile. Le souverain bien, c'est la connaissance intime de la vie divine, c'est la reconnaissance du Créateur dans la création et dans la pensée humaine. C'est assez dire que le dernier degré du mal, c'est la négation de toute existence, de toute vie, de tout ensemble, de toute plénitude divine.

J'honore la science des formules de l'entendement : je rends hommage à la logique ; et cet hommage, je le réitère, pour que l'on ne puisse, d'aucune manière, se méprendre sur mes intentions. Il sera toujours utile et curieux de savoir *comment* l'esprit pense, sous quelle *forme* il opère : une bonne grammaire de l'entendement sera toujours une œuvre précieuse ; mais c'est surtout une science de l'école, dont l'utilité est de préparer l'intelligence, par sa méthode rigoureuse, à un savoir plus haut, plus libre, plus éclairé. L'homme n'est pas destiné à rester toute sa vie emprisonné dans les formes, et à s'y débattre. La science de l'esprit réclame le monde idéal.

Ce n'est pas une étude moins curieuse, que celle qui nous apprend à observer les rapports de la nature extérieure, avec la nature intime ; du monde des choses situées en dehors de nous, avec celui des choses renfermées au-dedans de nous. Déterminer le rapport de la sensation avec les opérations de l'intelligence est encore un important sujet d'examen. Tous ces divers rapports tiennent à la grande énigme de l'alliance de l'ame et du corps. Ici se révèle une immense profondeur dans les enchaînemens des effets et des causes ; profondeur sur laquelle nos physiologistes ont fermé les yeux. Il faudrait, pour en parler avec connaissance, entamer la grande question de la volonté de l'homme, considérée comme mobile du corps ; il faudrait approfondir la question de la sainteté, et expliquer le pouvoir que cette dernière possede ; pouvoir de s'assujettir les organes, d'une manière étrangère à

la vie vulgaire. Il ne suffit pas de nier. Il y a là une masse de faits à déterminer, à constater, à expliquer. D'une part, ces phénomènes, que nous nommons miracles, faute d'une expression plus convenable, phénomènes qui ne sont que les œuvres de la sainteté, réclament l'attention et l'observation. Ces autres phénomènes, qui semblent surtout résoudre en ame du monde la nature physique, n'appellent pas moins vivement l'examen. Il est impossible que le magnétisme, et les nombreuses singularités qu'il offre à l'expérience, reste long-temps étranger à l'observation systématique. Tous ces sujets sont dignes, sans doute, de la vaste capacité qui distingue M. le docteur Broussais.

Si l'on veut décidément de l'organisme pour unique philosophie, pourquoi ne pas exprimer franchement cette pensée? Pourquoi ces ménagemens timides? Pourquoi les physiologistes restent-ils en arrière de leurs confrères les idéologues? Je conçois bien qu'ils aient rejeté l'homme-statue de Condillac. On n'aime guère à se donner un ridicule. Ce philosophe de la sensation transformée, nouveau Pygmalion, animait son idole; sa Galathée était prête à marcher: malheureusement le piédestal a cédé, l'idole est tombée en débris, au moment où son créateur lui tendait les bras. Et l'homme-molécule de M. Broussais! Ne pourrait-il pas aussi faire naître certains scrupules? Qui a vu un molécule? Qu'est-ce qu'un molécule? S'il est doué d'une vie passive, il faut que, pour agir, une force quelconque le pousse: mais où est cette force?

Si la vie dont il est doué est active, comment, dans la vaste ordonnance de l'univers, ses caprices sans règle se modèleront-ils sur l'ordre des choses ? S'il n'a aucune vie, comment la mort innée donnera-t-elle cette vie qui lui manque ? Il n'y aura plus d'organisme.

Il est donc naturel et nécessaire, que, pour se montrer conséquens, nos physiologistes se séparent des atomistes et des idéologues. Mais cet organisme qu'ils avouent, pourquoi ne pas l'accepter franchement? Dès que l'organisme est reconnu comme principe unique de l'existence, il faut, pour expliquer cette existence dans toutes ses phases, parcourir l'échelle entière de l'organisme. De l'homme-plante vous irez à l'homme-poisson, de l'homme-poisson à l'homme-quadrupède. Vous vous élèverez ensuite de l'homme sauvage au barbare, et enfin à l'homme de la civilisation. Pour rendre compte de cette série de phénomènes, les explications organiques et physiologistes ne vous manqueront pas.

Le scepticisme, depuis trois mille années, doute de tous les systemes. Dans la spéculation, comme dans l'expérience, il a toujours livré la guerre à l'absolu. L'antiquité a eu ses Kant, ses Cabanis, ses Cousin, ses Broussais. On a vu, d'un côté les rationalistes, d'un autre les sensualistes, essayer de nous donner, ceux-ci avec la sensation, ceux-là par les formes de l'entendement, le dernier mot de l'énigme sur Dieu, l'homme et l'univers. Le scepticisme est là qui, depuis trois mille ans, les arrête et les fait tous échouer ; lui-même, après avoir brisé tous ces systèmes, voit le

sien réduit en poudre par le bon-sens inné de la raison humaine.

Mais les temps deviennent plus graves, et pour ainsi dire plus mûrs. Cette philosophie du genre humain, qui n'avait été que soupçonnée, se prépare de tous côtés. C'est pour la fonder que les trésors des connaissances les plus diverses s'accumulent, et émanent à la fois de l'antique Asie, de la jeune Amérique, de l'Europe policée, de l'Afrique barbare. Les Cuvier, les Brogniart, les Alexandre de Humboldt, étudient dans ses bases mêmes cette terre que nous foulons, décomposent cette atmosphère qui nous environne. Des savans non moins illustres explorent les idiomes des peuples les plus sauvages. D'autres recherchent les mœurs, les institutions, la législation, l'industrie, les monumens, les arts. D'autres encore étudient en religion, en philosophie, en histoire, tout ce que la pensée a de ramifications et de diversités. Toutes ces connaissances convergent vers un centre, vers une doctrine suprême. Il est temps enfin de réintégrer le catholicisme dans ses droits, d'unir, d'identifier, d'incorporer à la science, les grands dogmes sur lesquels il repose.

(*La suite au numéro prochain.*)

(N° 36. — DECEMBRE 1828.)

LE CATHOLIQUE.

PHILOSOPHIE.

PHILOSOPHIE DU CATHOLICISME *.

CHAPITRE II.

DE LA CONNAISSANCE DE DIEU, AU MOYEN DES PHÉNOMÈNES DE LA VIE ET DE L'INTELLIGENCE.

Nous traiterons de la philosophie divine. Déjà il me semble entendre des voix qui s'écrient : « Sors, quitte à l'instant le domaine philosophique. Pauvre honteuse ! nous te reconnaissons bien. Va, tu n'es que

(*) Seconde lecture, 27 janvier 1829.

la théologie déguisée! Chassée par une porte, tu rentres par l'autre. Quitte à jamais les régions de la science, va t'accoupler avec la poésie classique et romantique. Sois mysticisme, si tu le veux; mais ne prétends jamais aux honneurs de la réalité. Garde-toi bien surtout d'oser mettre le pied en si bonne compagnie. Qu'on ne te voie plus te glisser à pas furtifs derrière la physique ou l'histoire. Fuis! ta présence les déshonore: cette mésalliance les flétrit.»

D'autres voix s'élèvent encore, et, s'adressant à la philosophie et à l'histoire: «Nous en sommes bien fâchés vraiment. Mais il nous est impossible de vous reconnaître comme constituant une vraie philosophie. Nous ne croyons (veuillez nous pardonner) ni à une philosophie de la nature, ni à une philosophie de l'histoire. Veuillez recevoir pourtant cet avertissement salutaire, qui vous convaincra de l'intérêt que vous nous inspirez. Vous devez répudier avec rigueur cette ridicule théologie, qui cherche à se couvrir de votre manteau pour pénétrer de nouveau dans le monde. La philosophie, c'est le Moi humain. Ce moi se pose en face de la nature, qui est le Non-Moi. Il développe en lui un Etre suprême existant hors de lui, que nous appellerons, si cela vous convient, la source du Moi et du Non-Moi, de l'homme et de la nature.»

— Vous voyez que c'est là créer à sa manière une théologie, une histoire, une nature. Ils prétendent seulement les inventer au lieu de les recevoir. Pour moi, je l'avoue, je me sens incapable de les suivre dans leur essor. Je me tiens modestement sur la ligne

de ce qui m'est positivement donné. Je crains cet essor aussi présomptueux et moins élevé que celui d'Icare, précipité des cieux il est vrai, mais après s'être rapproché de l'astre du jour. Ici, ce n'est point la main d'un artiste, ce n'est point un génie créateur, ce n'est pas un Dédale qui dirige le vol de nos philosophes hypothétiques. C'est par un mécanisme vulgaire que des ouvriers veulent nous fabriquer des ailes; assez semblables à cet autre Icare germanique, l'illustre M. Degen, qui voulait aussi planer dans la nue, soutenu par des vessies que le gaz remplissait, et qu'emportaient les vents.

J'ose aborder la sphère de la philosophie divine. De quel côté y aurons-nous accès?

Un phénomène universel, le plus grand, le plus visible de tous : c'est la vie. De qui est venue la vie? La vie a-t-elle eu son berceau? A-t-elle toujours existé sur le globe? Est-il vrai qu'un besoin de formation, d'organisation, un développement progressif, se soient toujours manifestés au sein de la matière? La connaissance de la terre, la géognosie, cette science qui ne s'est élevée que sous nos yeux au rang de science; la géognosie, cette merveille de notre siècle, répond et prouve par des témoignages irrécusables et surabondans, que la vie n'a pas toujours existé sur le globe. Les Werner, les Humboldt, les Cuvier, les Brongniart : ces nouveaux augures qui, lisant dans les entrailles de la terre, nous révèlent les mystères de sa formation, sont là pour attester cette vérité primitive : hommes qui ont reconstruit à nos

regards étonnés tout l'empire élémentaire, le règne des minéraux, celui des plantes, celui des animaux, en les conduisant, par une chaîne électrique et continue, du premier anneau de l'existence jusqu'à son dernier sommet.

Du positif, nous demande-t-on de toutes parts ; du positif! C'est sur lui seul que se baseront mes recherches. Je demande au physicien, au médecin, au chimiste, au mathématicien, à l'astronome qu'ils veuillent bien m'écouter sans préjugé. J'adopte leur science que j'estime, que j'honore, et à laquelle je voue toute la gratitude possible. Mais qu'ils tombent du moins d'accord avec le célèbre Alexandre de Humboldt, que pour prêter appui aux phénomènes de l'organisme, d'autres phénomènes restent encore à étudier. N'y a-t-il pas les phénomènes du langage, de la pensée humaine? N'y a-t-il pas la tradition, la croyance des peuples, enfin la conviction du genre humain? Le philosophe, destiné à tout comprendre, non en saisissant le vide, mais en s'emparant de toutes les substances physiques et idéales, historiques et morales, transmises par la nature, le langage et l'histoire, ainsi que par l'ame humaine, le philosophe, dis-je, doit rallier à sa cause la philologie, l'histoire, la théologie. Tous ces scrutateurs de l'être moral, idéal, actif, aimant, croyant et réfléchissant, ne peuvent rester isolés des physiciens et des physiologistes. Il faut qu'ils s'écoutent et se comprennent mutuellement; qu'ils ramènent les phénomènes dont ils s'occupent, jusqu'au principe unique d'où découlent ces phénomènes; qu'ils saisissent la

vie, là où elle paraît dans la pensée et dans la matière; qu'enfin ils nous offrent l'explication de cette vie, qu'ils nous donnent la clef de la voûte, qu'ils s'en servent pour nous ouvrir, de la seule manière possible, les abîmes des cieux. Telle est la sublime tâche réservée à la philosophie, lien commun et vivant qui réunit toutes les sciences.

Le fait positif de l'origine de la vie sur le globe terrestre; fait qui se trouve inscrit sur le grand livre de la nature en caractères ineffaçables, porte la date de six mille ans, ou (si l'on veut y comprendre les grandes époques de la création) de douze mille ans peut-être. Six mille ans sont la date de l'origine de l'homme. M. Cuvier, d'accord avec les traditions historiques, avec les fables populaires qui touchent au berceau du monde, ne donne pas à notre origine une plus haute antiquité. Au-delà de ces six mille ans, se trouvent six grandes époques de l'organisation du globe: nous pouvons en étudier, sinon la durée, au moins la progression, dans les formations minérales, végétales et animales. Là se trouvent dans leur développement successif, les œuvres du Créateur. Là, dans les entrailles du globe, se trouvent l'Eden, et la terre anté-diluvienne. Là se rencontrent encore, dans la matière première, dans le chaos dompté et indomptable, le reste d'une création élémentaire, antérieure à la création actuelle.

Hommes des premiers âges, accourez, secouant la poudre des siècles! Sortez de vos tombeaux! Animaux gigantesques, que vos débris se reconstruisent dans les

cavernes profondes, où vous saluâtes jadis les premiers rayons de l'aurore! Végétaux monstrueux, dont les rameaux auraient couvert notre globe, et devant lesquels le baobab et le palmier, ces géans de nos montagnes, ne sont que des arbrisseaux; relevez vos tiges, agitez vos énormes feuillages! Et vous, enfans d'une cristallisation primitive, blocs immenses de granit, formés dans ces temps où la vie et la lumière agitèrent, pour la première fois, le chaos, matière de cet univers partout organisé sous nos yeux! que vos témoignages se réunissent! que votre voix unanime s'élève! Prenez pour organes la tradition, la révélation, l'histoire, l'expérience! Dites que vous fûtes l'ouvrage du Créateur! Hommage au grand Etre qui, dans la nuit profonde, alluma le flambeau de la vie! Gloire au Père, source de toute existence, auquel toute existence doit revenir!

La vie a eu partout son origine. Elle a lutté contre le chaos. Elle en a dompté, pénétré la nature rebelle, comme on voit le fer découler en masse enflammée et liquide, et céder à l'action du feu. On peut même découvrir une vie antérieure, la vie d'une création primitive au sein du chaos même, au sein de la mort primitive, de la nuit éternelle, dans la masse brute, inanimée, qui est la matière pure. Le chaos, c'est ce qui reste, c'est la confusion de tous les élémens, qui demeurent glacés, frappés de mort au sein de la matière. Car la matière n'est que la destruction d'un monde élémentaire primitif. Ainsi l'absence de la vie, la matière pure prouve en faveur d'une vie éteinte, de-

même que la matière domptée, organisée, démontre l'origine d'une vie nouvelle.

La vie, dans son principe même, agit sous deux formes essentiellement distinctes. Elle offre d'une part un procédé chimique, de l'autre un procédé organique. La nouvelle vie élémentaire, lorsqu'elle cherche à s'emparer de l'autre vie élémentaire, éteinte dans la matière, lutte avec ce qui est mort en soi, et veut le pénétrer jusque dans ses moindres parcelles. Le développement de la vie nouvelle s'opère alors au sein de la matière, constitue un procédé chimique, manifeste une fermentation interne des élémens qui, en transformant la matière, se métamorphosent eux-mêmes en une nouvelle existence. Souvent dans cet effort, il semble que la vie épuise sa puissance ; vous la diriez prisonnière au sein de la matière qu'elle est parvenue à neutraliser. Lumière cachée, flamme invisible de l'existence, on peut la croire éteinte, parce que son contact avec la lumière visible et extérieure ne s'est pas établi. Cependant elle existe au centre de la matière : un choc suffirait pour l'en faire jaillir.

Il arrive aussi que la vie, sans avoir pénétré dans le centre, sans s'être fait jour au sein de la matière, s'arrête à sa surface, et emprunte le secours de la lumière pour parvenir à une forme imparfaite de la cristallisation primitive. Brillante et variée, la vie alors ne semble pas entièrement maîtresse d'elle-même : et dans ce cas, c'est la lumière, bien plus que la vie, qui paraît agir sur le développement de l'organisation. Cependant la vie existe encore dans ces deux phéno-

mènes, soit qu'elle se cache au centre, soit qu'elle se maintienne à la surface. On découvre partout une sorte de législation de l'existence, une construction, une proportion de la vie, d'une géométrie profonde en son irrégularité même, et que révèlent également les premières conquêtes des élémens sur la masse inorganique, et les plus splendides trésors du règne minéral. Là, nous nous trouvons en présence des forces motrices de l'existence matérielle, vertus élémentaires qu'on a confondues mal à propos avec le mécanisme.

La vie organique offre un développement supérieur de l'existence. L'organisme nous fait déjà pénétrer dans l'empire des formes. Ce ne sont plus de simples forces, de pures vertus, de véritables puissances. La forme exprime une idée, réalisée dans un être à apparence distincte. Vous ne pouvez rien ajouter ni retrancher à cet être sans le détruire aussitôt. Au contraire, vous ne détruisez pas le sel ou le soufre, la lave ni la pierre, la cristallisation ou le métal, quand il vous arrive d'y ajouter, d'en retrancher quelque chose. Il n'y a pas là cette concordance des parties à l'ensemble qui constitue l'organisme.

L'être organique a sa forme déterminée ; il a son type en lui-même. Il croit, il s'organise par une nécessité intime. Ce n'est plus le produit d'une métamorphose élementaire ; il n'a pas une existence chimique. Sa combinaison ne dépend pas non plus de la simple action de la lumière. Eclos d'un germe qui renferme son organisme tout entier, il grandit et se

déploie au moyen d'une action élémentaire intérieure, sous les auspices de l'action de la lumière extérieure. Dans la semence la matière a déjà cessé d'être matière. Elle ne redevient telle qu'au moment où la vie se retire. La vie elle-même y existe comme substance. Chaque germe offre une indivisible unité. La semence n'est pas une agrégation d'atomes; dans ce cas on ne la détruirait point si l'on y ôtait, si l'on y ajoutait quelque chose. Le germe, c'est l'idée même de l'organisme. Comment cette idée a-t-elle été engendrée dans la matière ? Nous résoudrons plus tard cette question.

L'univers n'offre qu'une structure, un admirable ensemble : son caractère grandiose ne consiste que dans cette unité. Les nuances de la vie se multiplient à l'infini dans un élément unique, qui devient tous les élémens à la fois. La lumière, une en elle-même, subit une innombrable variété de modifications dans ses formes. Certes, dans l'empire de l'organisme, on trouve un nombre de formes presque infinies : mais toutes elles se rapportent à un système qui leur assigne leur place dans l'unité de l'existence. La vie suit des procédés fort simples pour aboutir à d'immenses résultats. Ramenez tous les genres à leur principe : ainsi vous retrouverez l'unité dans cette riche variété, dans ce luxe sans bornes de l'univers.

Ce vif intérêt qui s'attache à l'étude de la vie, naît de l'unité de toute structure interne, s'accordant avec une diversité presque infinie de formes extérieures. Telle une œuvre de l'esprit, un poëme sublime et bien

ordonné, nous attache par la connexion secrète et profonde des parties avec l'ensemble, par l'harmonie du sujet avec les épisodes qui s'y trouvent intimement liés. Dès que vous avez saisi le fil de la narration, dès que vous en avez pénétré le génie : vous vous identifiez avec l'écrivain ; vous devenez, pour ainsi-dire, le second créateur de l'œuvre qu'il a conçue. A mesure que nous avancerons dans notre examen, nous apprendrons à mieux connaître ce vaste chef-d'œuvre de la nature, résultat nécessaire de la plus haute sagesse.

Il y eut décomposition et recomposition, analyse et synthèse, quand la vie pénétra la mort, quand la lumière dissipa la nuit, et qu'au sein du chaos s'opéra la transmutation de la matière. Rien ne s'opéra par mécanisme. La chose mécanique, c'est la masse même, la matière considérée simplement comme matière. Dans l'action de la vie, cette matière, ce mécanisme ont fait place à une vie élémentaire, organique, idéale ; la masse a disparu dans la force, la force dans le germe, le germe dans l'idée elle-même.

Nous devons donc procéder systématiquement et nous élever au moyen de la vie sur l'échelle proportionnelle des êtres. D'abord se présente le chaos, la matière ; règne élémentaire éteint, mort, inanimé. Ensuite viennent la vie et la lumière ; chaos dompté, enchaîné, qu'une combinaison chimique des élémens transforme à l'intérieur, que l'action de la lumière modifie à l'extérieur. Alors se déploie dans le germe ou dans la semence un principe d'organisme. Nos plus anciennes cosmogonies, point de départ mythologique de

l'existence de tous les peuples, déploient aussi sous des formes symboliques, allégoriques, historiques, souvent poétiques, cette vaste science de nos physiciens, inscrite dans le livre de la nature, Testament non moins sacré que le livre de l'inspiration divine, et dont nous devons dérouler les feuillets en étudiant le texte sacré.

Mais on dira : « la vie dont vous recherchez le prin-
« cipe et la cause ; cette vie dont vous voulez con-
« naître les effets, est inhérente à la matière. C'est une
« propriété de la matière, comme la raison est une
« qualité de l'homme. Ce qui distingue la matière c'est
« la vie. Il n'est pas de matière inanimée. Il est faux
« que la vie puisse dompter et façonner la matière ;
« cette dernière devient elle-même organisme et se
« produit dans ses formes. On a tort d'avancer que
« la vie, en cherchant à se réaliser dans la forme, en
« aspirant au caractère de la figure, pénètre la ma-
« tière comme substance, l'assujettisse à un type et im-
« prime à la forme une valeur hiéroglyphique. Jamais
« la vie n'est indépendante de la matière. »

Le résultat immédiat de cette doctrine est d'affirmer que tout consiste en modifications infiniment variées d'un seul et même organisme ; et que par conséquent il n'existe ni vie physique, ni vie idéale, ni choses, ni idées. « C'est la matiere animée, la ma-
« tière élémentaire, qui, même dans la mort, conserve
« l'étincelle de la vie. Dans le chaos sont renfermés
« les principes de l'organisation tout entière : c'est
« lui qui en est le germe même : la mort est le sein où
« la vie fermente. Dans tout ce qui frappe nos sens,

« il n'y a qu'une substance unique, la matière qui « dans sa vie élémentaire développe le germe de l'or- « ganisme. De même l'organisme développe le germe « de la pure idéalité, qui n'est autre que la matière « subtilisée, laquelle aboutit, pour dernier période, à « se concevoir et à se comprendre elle-même. »

Pour peu que le matérialisme se montre conséquent avec lui-même, pour peu qu'il veuille embrasser la vie et ne pas expliquer cet univers au moyen de la seule chimie, ou (ce qui est pis) par le seul mécanisme : c'est à ce panthéisme qu'il aboutit ; mais le raisonnement et l'expérience s'élèvent également contre la doctrine panthéistique.

On ne peut contester qu'il n'y ait dans l'univers décomposition et recomposition perpétuelles de l'organisme ou de l'existence sous forme matérielle ; nous le voyons mourir en apparence, et reparaître comme animé d'une vie nouvelle. Il est une mort féconde, une mort qui engendre. C'est la corruption, c'est la révolution interne éprouvée par la matière organisée, au moment de sa désorganisation. Mais comment la mort engendre-t-elle ? que fait-elle naître ? une vie progressive, vie réellement organique, sous forme de nouveauté originale ? Non. Ce qui a été décomposé reste décomposé. Ce qui est mort, reste mort à jamais. Si la vie élémentaire s'en dégage, pour retourner aux principes d'où elle est émanée, c'est qu'elle n'est pas une propriété inhérente à la matière.

Il reste donc prouvé qu'après que la vie élémentaire s'est retirée, elle laisse quelque chose de complè-

tement mort : c'est la matière désorganisée. La forme a disparu. Elle est allée se réunir à son idée : les élémens se sont dégagés ; il ne reste plus de la chose morte, que la matière première, inféconde. Et qui vit jamais la poudre des morts briser la pierre du tombeau ? Qui la vit jamais s'animer, se reproduire sous sa première forme, reparaître la même sous des conditions nouvelles ? Dès que ce qui ne lui appartient pas s'est retiré, dès qu'elle a perdu le souffle vital qui l'avait appelée à l'existence, la masse retombe d'elle-même dans son propre néant.

Nous l'avons déjà démontré : une seule chose meurt dans l'organisme, c'est ce qui n'a jamais eu vie ; c'est la matière. Alors même que cette dernière était imprégnée de vie, elle n'était point la vie même. Quand ce qui appartenait aux élémens leur a été rendu ; quand ces esprits vitaux se sont combinés pour coopérer à une vie nouvelle, les a-t-on vus ressusciter un certain résidu, une certaine matière identique à la première ? non ; l'expérience prouve le contraire.

Si c'était en raison de sa qualité de matière et par une propriété inhérente, que la matière est animée ; si elle n'était pas animée à cause de la vie qui la pénètre et la subjugue, on verrait s'opérer dans la décomposition une progression infinie de formes nouvelles. La vie élémentaire n'abandonnerait jamais la matière. Quand on nous montre l'état de putrescence, comme une sorte de vie, on se trompe : ce n'est qu'une fausse vie, une vie apocryphe, le dernier combat que se livrent les élémens, autrefois unis et qui, en se reti-

rant, fermentent encore dans la matière. On pourrait comparer cette lutte dernière, à l'insurrection de ces soldats qui, prêts à quitter une forteresse, se révoltent.

Comme la matière n'a par elle-même aucune valeur déterminée; quand la vie s'emparant d'elle l'a métamorphosée dans les productions organiques, elle s'identifie à la vie, elle cesse d'être masse inorganique, elle devient corps ou substance. Sous ce dernier rapport, et dans cet état, elle est soumise à une forme. La matière n'ayant aucune qualité inhérente, n'étant pas même une qualité, puisqu'elle est essentiellement inféconde, la forme qu'elle reçoit n'exprime pas une pensée qui lui soit propre, mais bien la pensée de la vie. Remarquons surtout quelle différence il y a entre la masse primitive, la matière brute, et le corps ou la substance qui est la vie même dans sa manifestation au sein de la matière subjuguée. Quand la vie réussit (comme dans le règne végétal) à dompter la masse entière de la matière; quand elle produit ainsi un corps organisé, elle renferme alors en elle une liberté enchaînée à la forme, ou a l'idée même de la vie, idée qu'elle cherche à réaliser au moyen de la matière. Il est des plantes encore inachevées, il est des animaux encore imparfaits dans lesquels le principe minéral conserve son empire; anneaux intermédiaires, premières ébauches de la végétation et de l'animalité point de transition qui indique le passage de la vie à la forme ou à son idée propre. Jamais la nature ne procède par saccades: sa marche n'a rien de dé-

réglé ni de capricieux ; tout dans la structure des êtres part d'un principe simple, et s'élève sur cette base unique par une admirable progression. Rien n'est donc plus curieux que de fixer son attention sur ces chaînons intermédiaires de l'existence, qui nous permettent de guetter pour ainsi dire la vie sur son passage et de deviner quelques-uns des mystères qu'elle voile à nos yeux.

La vie est toujours artiste, architectonique : l'harmonie de la forme, des sons, des couleurs, de la structure intérieure ne lui manque jamais ; soit que, saisissant une masse inorganique, elle la métamorphose au moyen des élémens, leur donne le pouvoir de transformer la masse en substance élémentaire, et se révèle ainsi par une progression chimique ; soit que, dans son état simple et primitif, elle ne se manifeste, à la surface de la matière, que dans son contact avec la lumière; soit enfin qu'elle opère l'organisme, et cherche à réaliser une idée sous forme déterminée. Dans ses entraves même, la vie est libre : car elle peut s'échapper de la forme qu'elle a embrassée pour la réaliser dans la matière. Elle peut revenir à la vie universelle dont chaque vie particulière émane. Il y a en elle liberté de principe, et nécessité de forme ou de création. Elle est souverainement libre ou artiste ; elle est souverainement nécessaire ou empreinte d'une idée souveraine. Telle est cette géométrie divine, cette loi des nombres ou des proportions, des sons ou de l'harmonie, des figures ou des couleurs : tels sont aussi ces rapports des nombres, de l'harmonie, et de la

figure, dont la vie se trouve douée dans son énergie particulière. Dans la matière, au contraire, point de liberté, nulle nécessité. Rien qu'inaction et froideur. D'où il suit indispensablement que la vie est quelque chose par elle-même, et par elle seule, et qu'elle ne peut être considérée comme une simple qualité de la matière.

Avoir produit un corps, une substance, en s'emparant de la masse morte, de la matière inanimée ; s'être servi de cette matière comme d'une première étoffe, destinée à disparaître et à reparaître sous l'action puissante de la vie, est le premier prodige que la vie accomplit, et qui ne lui suffit pas. Elle se développe encore dans l'ame humaine, où elle est liberté, nécessité : monde de la volonté, du Moi ; monde de la pensée, des idées révélées par la parole éternelle. Elle s'y sent, elle s'y comprend dans l'esprit et dans le langage. Ce n'est plus la vie, enchaînée à la forme corporelle : c'est à la forme de la pensée qu'elle se trouve maintenant enchaînée. Par suite du désordre introduit dans l'ame humaine, il y a, en effet, dans la pensée même une forme, un organisme de la méthode, qui ne sont point en harmonie avec la liberté immédiate et native de la pensée en elle-même.

Pour trouver la source de la vie, nous venons de remonter aussi haut que possible : nous sommes redescendus, en la poursuivant, jusqu'au dernier degré de l'échelle des existences. Nous avons soumis la matière à un examen non moins rigide. Quant à cette dernière, rien n'est plus facile que de l'expliquer.

Elle est toute physique, c'est la pesanteur même, c'est la masse inorganique, ne formant pas de corps ni de substance, base mécanique et grossière de l'univers. L'expérience prouve que la matière n'est qu'un résidu, et ce résidu n'est pas celui que nous offre la création actuelle qui, dans son infinie diversité, contraste avec la matière, partout identique avec elle-même. La matière, qui est la mort, la pesanteur primitive, est antérieure à la création actuelle, au sein de laquelle on la voit apparaître sous forme d'une mort nouvelle. Si cela n'était pas, la matière, au lieu d'être une, serait infiniment variée. Il a donc fallu nécessairement, qu'avant la création du monde actuel, cette mort universelle, que nous appelons matière et masse générale, ait eu lieu dans le monde primitif. Il est évidemment prouvé par les travaux de la géognosie, que la vie est nouvelle sur le globe où nous vivons, et que, pour triompher de la masse rebelle du chaos ou de la mort, elle s'est vue forcée de soutenir une longue lutte.

Qu'est-ce que la mort? une négation de la vie. Qu'est-ce que le chaos? une confusion qui est la mort. On ne peut expliquer la mort que par la vie, le chaos que par l'existence d'un organisme précédent : et par une déduction nécessaire, la matière, puisqu'elle existe, ne peu têtre que le résultat d'une création primitive, également révélée par les traditions et les croyances. La vie a donc existé deux fois; elle a deux fois apparu sur la terre : d'abord avant l'époque de la création actuelle; ensuite lors de cette création. De

la vie antérieure à notre création, il n'est rien resté que cette matière universelle que devait dompter la vie nouvelle. Quant à cette dernière, dont l'existence de l'homme est le dernier chef d'œuvre et le plus haut période, il nous sera facile de prouver qu'elle-même a subi une immense altération.

Opposés aux panthéistes, qui admettent la vie de la matière, les athées en philosophie et en physique, tombent dans une erreur bien plus profonde. Ils partent du principe de la mort: c'est elle qu'ils offrent pour solution au problème de la vie. Ils nous disent que la matière est un amas de molécules inanimés. Qu'importe, au surplus, que l'on compose la matière d'un assemblage d'atomes, ou qu'on lui reconnaisse le caractère de résidu, de masse, de pesanteur. Les atomes sont des êtres de raison. C'est toujours la même non-existence. C'est toujours la mort, la négation de la vie. Si les athées ne prétendaient que créer une philosophie de la matière, qui aboutirait, pour dernier résultat, à la matière, et ne s'éloignerait pas de ce cercle; on pourrait s'entendre encore, mais il n'en est pas ainsi.

Selon ces fabricateurs d'hypothèses, les plus obstinés dans leur système, les plus rebelles à l'expérience, il est arrivé que les molécules inanimés, tombant et se dirigeant vers un centre commun, composent une masse de pesanteur: c'est cette masse qui constitue la première loi de l'univers, immense mécanisme. Mais comment ce mécanisme reçoit-il la vie? comment s'organise-t-il? comment prend-il une forme?

Comment peut-on méconnaître la vie originelle, quand ce ne serait que dans les molécules vivantes, dans la poussière animée? Ensuite qu'est-ce que des molécules vivantes ou mortes? Qu'entend-on par là? Les infiniment petits de la matière ou de la vie, le point pour ainsi dire indivisible et impalpable? Jamais, quelque sens qu'on leur donne, leur agglomération ne suffira pour expliquer l'organisme: on ne s'en tirera pas mieux, soit qu'on les regarde comme des atomes privés de tout mouvement propre, dominés par une loi de mort ou de pesanteur; ou comme des espèces de quintessences vitales; soit qu'on y voie un chaos; ou un petit monde; une semence vivante; ou une agrégation d'animalcules. Je ne nie point l'existence de la poussière, ni celle des animalcules: je suis loin de repousser les infiniment petits, en quelque sens que ce puisse être. Ce que je ne pense pas, c'est qu'ils puissent jamais suffire à expliquer le phénomène vital. Ce dernier, comme nous l'avons établi, agit par une puissance intrinsèque, qu'il cherche à réaliser dans l'idée de la forme, et qu'il pousse jusqu'à la liberté de l'intelligence. Chaque organisme, ainsi que chaque intelligence, forme un tout unique, que ne peuvent expliquer, ni les molécules de la matière, ni celles de la vie physique, ni même celles de la sensation: car le système de Condillac n'est qu'un système moléculaire. Il y a unité dans le corps, comme il y a unité dans l'ame, parce que, sous des caractères divers, il y a vie dans l'un et dans l'autre. Le corps et l'ame ne seraient point le corps et l'ame, s'ils étaient fraction-

naires. Jamais mille vies hétérogènes ne formeront une seule vie. La vie elle-même est une. Elle révèle sa présence sous mille formes, avec mille idées différentes; mais elle agit d'après un type invariable.

Franchissons le cercle de la vie matérielle, pénétrons dans le domaine de la vie considérée en elle-même, de la vie libre. Elle nous est donnée comme pensée et comme sentiment dans l'ame humaine. Comme vie universelle, ame du monde, elle embrasse, soutient, échauffe l'ensemble de l'univers : à la fois créatrice, productrice, conservatrice, souffle tout-puissant de l'Etre qui alluma le flambeau de la vie, et le conserve par sa Providence.

Cette ame du monde, cette grande ame qui embrasse et embrase la matière, qui la pénètre et la métamorphose : cet immense foyer vit dans les élémens, s'exprime à l'aide des formes, se combine dans la semence. Mais on ne peut y voir l'origine même de la vie, la suprême existence : car cette ame ne sort pas de la sphère de l'univers. Elle est l'amour par lequel la créature est fécondée. Elle est ce qui compose, ce qui anime, ce qui engendre, avec art, avec harmonie, avec ensemble. C'est la reproduction dans un cercle éternel. Mais pour la bien comprendre, il faut s'élever au-dessus de l'univers matériel et de cette vie qui s'y trouve captive. Il faut aborder la vie idéale, libre dans la volonté, nécessaire dans l'idée, la vie sous forme de monde intellectuel. Il faut se placer dans la pensée artiste, dans le Verbe créateur. Là est le type : là se trouve la combinaison des êtres et des choses. Dans

cette sphère, l'expérience n'a pas moins de prise que dans l'autre : ses phénomènes ne sont pas moins positifs que ceux de l'organisme.

Cette vie de l'idée se révèle dans la parole. Le langage de l'homme renferme un monde correspondant avec le monde extérieur, de manière à ce qu'une harmonie s'établisse entre l'idée placée en nous et l'idée placée hors de nous, entre l'idée pensée et l'idée réalisée, entre l'être idéal et la chose réelle. Nos physiologistes et nos géologues, apercevant un côté des choses, n'ont pas connu le côté opposé. Les philosophes rationalistes et matérialistes n'ont pas été plus complets dans leurs vues. Les uns ont placé l'ame tout entière dans la raison humaine, qui n'est qu'une faculté du Moi pensant : ils n'ont voulu voir en toutes choses que des catégories de l'entendement, et point d'idées. Les autres se sont contentés d'étudier les rapports qui existent entre la sensation et la provocation à la pensée. Tout occupés d'anatomiser l'homme, d'analyser la nature, de disséquer la raison, d'observer la sensation, nul d'entre eux n'a porté son attention sur ce grand phénomène, en vertu duquel l'homme pense, parle, comprend : le phénomène par lequel une correspondance intime s'établit entre le monde des idées qui sont en nous, et le monde des choses qui sont hors de nous. C'est sur ce grand fait que la haute philologie peut offrir plus d'une lumière à nos expérimentalistes, ainsi qu'à nos philosophes de la raison analytique.

Étudiez la parole ou le monde idéal que renferme

la pensée humaine ; la nature ou le monde de l'organisme et des formes : vous y découvrez le même système créateur, la même révélation naturelle, la même cosmogonie, la même vie de l'univers, le souffle du Créateur. C'est la grande ame, esclave et enchaînée dans la nature, ou libre dans la compréhension humaine. Cependant il y aurait erreur de confondre, avec l'Etre qui a donné la vie et révélé la pensée, cette vie de l'intelligence et de l'univers.

Le langage humain renferme-t-il une vie complète? L'idée s'y trouve-t-elle saisie avec la magie qui lui est propre? Ou bien la parole elle-même révèle-t-elle un désordre dans la pensée, un trouble de l'ame? Tous les sons, comme élémens du langage ; tous les modes, comme organes de la parole; tous les mots, par leur compréhensibilité idéale, par leur effet soudain, instantané : existent-ils dans le langage, sans confusion, sans mécanisme, sans que l'efficacité primitive de la parole se trouve altérée? Cette question se présentera quand nous arriverons à la philosophie du langage : nous n'avons point à la résoudre maintenant. Qu'il nous suffise d'observer ici la vie primitive, même dans son état d'imperfection comparative. Du reste, l'altération du langage, que plus d'une expérience atteste, se trouve en harmonie avec la dégradation des facultés de l'intelligence. Plus tard nous traiterons de cette dégradation, lorsque nous nous occuperons de constater l'état actuel de l'ame humaine : question qui entraînera l'examen de l'état de la nature, au sein de la-

quelle la mort primitive s'est introduite secondairement.

La parole, ainsi que nous l'avons vu, correspond directement, par les idées qu'elle exprime, avec le monde de la sensation extérieure. Par conséquent il s'est trouvé jadis entre elle et le monde externe, une relation, une sympathie, que nous pouvons entrevoir obscurément, qui se trouve aujourd'hui affaiblie de toutes parts, mais qui semble avoir possédé originairement, sous plus d'un rapport, une vaste puissance. L'homme exerce encore sur la nature une réelle supériorité. L'animal le plus féroce fuit par instinct devant nous : il faut qu'il soit affamé pour nous attaquer. Les serpens eux-mêmes se soumettent à l'homme, ou fuient involontairement sa présence. L'univers lui offre comme un vaste hiéroglyphe, muet, mystérieux et plein de sens. Partout sont des voix inconnues, et des bouches muettes; partout des yeux fermés devant lui, semblent lui voiler un mystère. Tout semble lui dire que cette vaste énigme, il la comprenait autrefois; et ce sphinx colossal et indéchiffrable ne cesse point de poser devant ce nouvel Œdipe. Tombé de son rang suprême, l'homme, qui autrefois (comme tout concourt à le prouver) régnait en monarque adoré sur une nature assujettie, se trouve à son tour dominé par la mort, ou plutôt par le chaos antique, qui a reparu sous forme de mort. C'est ce chaos qui, se montrant dans la matière, a fait pénétrer jusque dans l'intelligence, la mort qui s'y trouve comme vide du sophisme, comme masse inanimée de l'erreur.

C'est lui seul qui a prise aujourd'hui sur l'homme, monarque déchu.

Qui n'a jamais entendu parler de ces phénomènes de volonté, de sainteté; phénomènes qui donnaient encore à l'homme une directe influence sur l'ame du monde, ame magnétique qui fait la vie de l'univers? Dans les temps anciens et modernes, plus d'un exemple atteste ces phénomènes. Il peut même arriver que le génie du mal, sympathique avec la mort et le chaos, se joue de ces forces, au profit de la destruction. C'est ce que nous apprendrons quand la suite de cette discussion nous forcera d'approfondir la double théorie du souverain bien et du souverain mal.

Nous savons que les mots expriment toujours des idées dont le type réside dans le monde de l'intelligence. Jamais les mots que nous prononçons ne signifient des abstractions, résultats de la réflexion. Leur puissance est toute spontanée. Ils nous révèlent des espèces, des généralités. Je veux parler ici, non de la pensée, douée de la faculté d'abstraire et de faire jaillir autant de notions absolues qu'elle veut, du sein des phénomènes généraux; mais spécialement et uniquement des mots que notre bouche prononce. La pensée, dans ses abstractions, ne se sert jamais de mots qui soient des abstractions par eux-mêmes : car un mot est toujours, même quand on l'emploie mal, la chose immédiatement donnée, et non celle que la réflexion abstractive enfante avec peine. Ensuite les paroles s'encadrent tant bien que mal dans le raisonnement : ils obéissent de leur mieux à ce que la pensée réclame.

Il y a de toute manière (et c'est là que nous voulions aboutir) un rapport direct entre le mot et la chose, entre la chose et le mot.

En vain, au lieu de remarquer et de constater ce phénomène unique dont les mots et les choses nous offrent la révélation, essaierait-on d'expliquer les mots par l'impression des choses : les uns comme les autres nous révèlent de même l'empire des êtres ou des idées sous forme spirituelle comme sous forme figurée. Il est impossible qu'un être passif comme la sensation se transforme de lui-même en être actif, tel que la pensée douée de la faculté de réfléchir et de se comprendre. Les mots ne peuvent pas non plus se métamorphoser en notions de l'entendement. Le mot naît de l'aperçu spontané ; la notion naît de la réflexion. On trouve, on n'invente pas les mots, ni les idées : au contraire on invente autant d'abstractions que l'on veut. C'est ce que j'ai déjà essayé d'établir dans l'introduction générale qui sert de préambule à ces leçons.

Ainsi, comme nous l'a prouvé l'harmonie que nous avons signalée entre le langage révélateur des idées et la nature extérieure révélatrice des formes, cette dernière possède dans les formes de l'existence les idées de la vie, les genres, les espèces, auxquels les paroles correspondent en nous. Certes, il y eut un temps, non-seulement où le rapport existait directement entre l'homme et la nature ; où ce roi de l'univers possédait dans sa parole, une magie plus faible aujourd'hui, mais dont l'efficacité ne s'est pas totalement perdue : mais encore il y eut une époque où (si les

analogies ont quelque réalité) la Verbe libre, la parole affranchie des conditions de l'espace et du temps, exerçant une puissance bien plus élevée au sein de la matière, que le souffle de l'Eternel, que l'ame du monde avait subjuguée, réalisa ce monde des idées divines dont l'univers porte de toutes parts l'empreinte.

L'expérience nous a prouvé que nous possédons dans les mots du langage tous les êtres, toutes les choses qu'il nous est donné de connaître positivement. A l'aide de l'expérience, nous nous sommes élevés par gradations, de ce qu'il y a de plus réel dans la vie élémentaire, végétative et animale, jusqu'à ce qu'il y a de plus universel dans l'ame du monde, enchaînée à la matière, et dans l'intelligence humaine, maîtresse souveraine de sa pensée.

Nous avons trouvé dans le cahos, un reste de la nature primitive, d'un monde élémentaire abîmé, d'un monde de la sensation glacée, où tout est devenu masse, inertie, pesanteur. Nous avons ensuite vu la vie, dans son contact avec la lumière, s'occuper à dompter la matière, intérieurement par voie élémentaire, par pénétration, décomposition et recomposition, par une métamorphose chimique; extérieurement par le contact immédiat de la vie et de la lumière à la surface de la matière. Ensuite le germe de la vie végétale et animale a été déposé dans la matière transformée. Partout s'est offerte à nous une seule structure vitale, qui, lorsqu'elle a tout-à-fait subjugué la matière, opère l'organisme, réalise des idées vivantes,

en les exprimant pour ainsi dire dans la forme de la nature, devenue une harmonie des parties avec le tout, un monde , un univers.

En remontant l'échelle des êtres , nous y avons vu la vie et la lumière s'affranchissant entièrement , revenir au principe de l'intelligence d'où elles étaient émanées, et l'homme renfermer dans sa pensée un monde en petit, symbole complet du monde en grand; ce monde de l'homme contenu dans la parole et en quelque sorte peuplé des idées que nous voyons en dehors de nous , réalisées dans les choses.

L'unique principe de toute existence terrestre est toujours vie et lumière. C'est la vie , lumière qui brûle au sein de la nuit intérieure des substances, pour parvenir à dompter l'organisme dans l'intellectualité pure; son but est de revenir dans la pensée humaine à cette lumière suprême et intelligente d'où toute vie émane, à laquelle toute vie aspire. Ainsi, ce qui fut la racine et la source de l'existence, en devient le point culminant dans l'union identique de la vie et de la lumière intelligentes concentrées dans l'ame humaine.

Ici s'arrête l'expérience ; nous venons de toucher aux bornes du positif. Ce positif suffit-il pour satisfaire à l'éternelle raison des choses? Nullement, il n'explique ni la lumière, ni la vie, il ne nous éclaire point sur leur origine. La raison veut alors intervenir à son tour pour résoudre l'énigme par ses moyens spéciaux, en transportant la question dans sa sphère d'expérience particulière. Y réussit-elle mieux? c'est ce que nous allons examiner.

Qu'est-ce que la raison, considérée en elle-même ? la faculté au moyen de laquelle l'homme se saisit pour ainsi dire dans son entendement, se comprend lui-même. Raisonner, exercer sa raison, c'est se comprendre, c'est, si l'on veut, la compréhension en elle-même. Cette définition indique à la fois la nature et les bornes de la raison. Pour elle, il n'y a de clair, d'intelligible qu'elle, et elle seule. Entraînez-la hors de la sphère du raisonnement, elle chancelle, elle tombe. Elle ne peut marcher sans la méthode, sans une logique naturelle des formes de l'entendement; car la raison ne saisit ni la vie, ni l'idéalité, en dehors de la sphère de la pensée même. Elle ne peut s'emparer de l'ame tout entière. Tout son pouvoir se borne à établir et fixer la grammaire naturelle de l'esprit humain; mais elle ne pénètre pas dans l'essence de l'esprit. C'est là son génie réel. Elle ne voit que des facultés dans l'intelligence, au lieu de s'élever jusqu'à la contemplation de l'intelligence. Aussi cette raison, qui se donne pour l'homme et l'intelligence même, s'est-elle égarée dans un rationalisme, occupé à transformer l'être en notion, les idées en formes pures et simples. On l'a vue aussi s'élançant hors d'elle-même, se frayer un hasardeux chemin jusqu'à une doctrine transcendante, qui n'a point de base dans l'expérience.

Je puis douter, moi, être pensant, de la réalité des objets que m'offrent les sens. Je puis encore douter de l'autorité; mais ce dont il m'est impossible de douter, c'est de ma faculté rationnelle : si j'en doute, je la prouve, puisque douter, c'est l'exercer. Ce pouvoir

de la raison appliqué à la raison seule, ne la rend apte d'aucune manière à connaître l'homme. Il faut, pour cette étude, l'expérience entière de l'homme, s'étendant au présent, au passé, à l'avenir. Pour se saisir et se comprendre, la raison n'a besoin d'aucune expérience. Il lui suffit de s'observer dans les moyens de compréhension qu'elle met en œuvre. Encadrée, pour ainsi dire, dans les catégories de l'entendement, formes abstractives de l'être rationnel, elle se reconnaît elle-même dans sa capacité ou dans ses facultés, puis dans son opération ou dans ses moyens. Elle nous apprend à raisonner : c'est un art, une méthode. Mais elle ne nous apprend point à penser, à concevoir nos propres idées : ce don appartient en propre à notre génie même. Elle ne nous initie pas davantage à la science du langage, cette science reposant sur les mots eux-mêmes, et non pas seulement sur les formes grammaticales. Enfin, la raison ne nous conduit pas à la liberté, à la souveraine existence, puisque la vie elle-même (ne fût-ce que sous le simple rapport de ses phénomènes), ne se trouve pas comprise dans la sphère de ses explications originelles.

Toutes les fois qu'avec la raison seule, on a voulu dépasser le cercle de l'entendement, on n'a recueilli, au lieu d'idées vivantes, que d'abstraites notions. Au lieu d'êtres réels, on n'a saisi que le simulacre des choses. Au lieu de la vie suprême, on n'a compris qu'une cause rationnelle, telle que, dans l'entendement, elle se trouvait liée à son effet. Or Dieu n'est pas la cause proprement dite : car la cause existe tou-

jours dans son effet; et qui dit cause, exprime, par ce mot seul, l'effet qu'elle contient. Mais Dieu existe à part de l'effet de Dieu, si je puis, pour éclaircir la discussion, me servir de ces termes en parlant de la Divinité. Placé dans la liberté, dans la volonté, Dieu, isolé de la force de la nécessité, de la puissance de ratiocination, de la conception de l'abstraction pure: Dieu crée la cause, et n'est pas la cause. La cause, c'est la simple connexion des objets, des raisonnemens, des notions, des idées. Elle existe dans la nature, dans le langage, dans la raison pure, bien qu'elle s'y rencontre sous des formes essentiellement opposées: dans la nature et dans la parole, elle se montre productrice; dans l'entendement rationnelle. La raison, expérimentale pour elle-même et pour elle seule, dès qu'elle sort de son propre domaine, dès qu'elle veut nous construire une idée, une nature, une divinité, ne peut résister, dans son dogmatisme abstractivement formaliste, à aucun doute énoncé clairement.

Que la raison, au lieu de vouloir tout expliquer par ses impuissantes catégories, s'applique à connaître et à comprendre le monde extérieur révélé à nos sens, le monde intérieur révélé à notre réflexion. Que la raison approfondisse la nature et la parole. Elle y découvrira, en dépit d'un désordre (irrationnel en principe, et qui, par conséquent, ne peut être compris que comme fait donné par l'histoire): elle y découvrira, dis-je, un ordre admirable, une merveilleuse progression du fini à l'infini, de l'infini au fini, de la

forme à la vie, de l'existence à son idée ou à la forme dont elle est revêtue. Elle verra la matière domptée et l'existence accomplissant par degrés sa conquête. Elle observera cette constitution de l'univers, cette géométrie sublime, cette parfaite harmonie des parties avec le tout, cette grandiose architecture des êtres. Pour couronner un si noble ensemble, elle se rendra compte à elle-même de la liberté de la pensée, et de cette divine parole, où semble renfermé un monde de l'intelligence, qui ne cesse de faire appel à l'univers visible. Elle croit entrevoir, dans cet esprit artiste, qui opère si bien au sein de la nature, et qui se reconnaît lui-même dans l'ame humaine, une suprême liberté, qui est à elle-même sa seule nécessité, sa sagesse, sa loi absolue.

Magnificence sublime ! La raison contemplative peut la saisir, au moyen de données positives. La raison analytique peut en reconnaître les parties constitutives ; mais la raison, comme raison, en se tenant captive dans le cercle du raisonnement même, ne peut reconnaître qu'elle, et elle seule.

Nous avons vu jusqu'à quelle hauteur peut nous entraîner la contemplation raisonnée du monde extérieur et du monde intérieur, de la vie universelle. Mais la raison n'est qu'une des facultés de ce Moi, qui s'observe lui-même en lui-même, qui emploie la raison en dehors de lui, non comme la vérité essentielle, mais comme moyen, comme méthode pour atteindre la vérité. Si l'une des parts de l'existence appartient à la raison, le sentiment en possède une autre : une troi-

sième est sous la loi de l'imagination, qui n'est qu'un compromis entre le sentiment et la raison.

Ces trois parts, que je divise systématiquement, ne sont jamais réellement divisées dans l'homme. Ce sont des divisions que la science est forcée d'admettre pour raisonner et comprendre, mais qui n'existent point dans l'ame humaine. Une raison, sans chaleur d'ame, serait une pauvre raison, bien faible, bien incomplète, suffisante tout au plus à créer des abstractions sans valeur réelle. Un sentiment privé de raison est passion, folie: enfin l'imagination, dénuée à la fois de raison et de sentiment, qui ne verrait que les images des choses, comme à travers le prisme mobile du kaléïdoscope, ne serait qu'une inutile et vaine fantasmagorie.

Le sentiment de l'ame aimante, uni à l'être qui raisonne, forme une existence pensante et sentante à la fois. L'ame sent en elle un désir. Vide et pleine en même temps, elle voudrait et recevoir et se donner. Elle voudrait appartenir à un autre, s'en emparer pour s'y reproduire. Ce désir de l'ame, cette véhémence qui sent, cette inextinguible soif, cette faim dévorante, cette puissance d'engendrement, ce renouvellement de soi-même dans l'ame d'un autre : tout cela, c'est désir, ardeur, recherche, volonté, aspiration, espoir, désespoir : ce n'est point la possession. Vous diriez que ce qu'il y a de plus doux, renferme une amertume infinie. Dans l'excès du bonheur, il y a comme une souveraine impuissance; dans ce vague mouvement qui vous entraîne, il semble qu'un préci-

pice s'ouvre, et que la main d'une syrène vous y plonge. Il y a du malheur dans le bonheur, du bonheur dans le malheur même. L'ame, emportée par le sentiment, et voulant saisir un autre qu'elle, n'est jamais satisfaite; dans la plénitude de sa félicité, elle soupire encore: au-delà de l'objet de son amour, et comme au travers de cet objet, elle entrevoit je ne sais quelle ame suprême, dont son désir se rapproche, dont elle a le pressentiment pénible, délicieux et vague. Unissez à ce sentiment un esprit haut et ferme, contemplatif et rationnel, mais qui, à travers la raison particulière, saisisse la grande raison des choses: l'ame pourra s'élever jusqu'à la divination: état passif de l'existence qui cherche à devenir actif en s'emparant de l'existence suprême. Mais si Dieu abandonnait cet amour à lui-même, n'allait pas au-devant de lui, ce sentiment de l'infini qui transporte l'ame entière resterait stérile, la minerait, la consumerait, la dévorerait dans le long supplice de ses efforts perdus.

Le sentiment tend donc à se porter en dehors de lui-même. Il cherche à pénétrer, à se perdre, à se plonger, à périr quelquefois au sein d'un être, objet de son amour extrême. Mais si, pour parler le langage de la religion, cet être ne le visitait pas par la grace, le sentiment s'évaporerait dans une vaine et insignifiante nullité, ou s'endurcirait dans un mystique égoïsme. Il y a en effet du Moi humain dans la fausse mysticité, dans la fausse abnégation de soi-même, dans la fausse humilité, comme il y en a dans le faux orgueil. Si nous ne possédions pas une science

positive, les puissances réunies de l'ame sentante et réfléchissante, concentrées dans un amour et dans une compréhension communes, ne nous porteraient pas au-delà de la divination. De même, si l'imagination qui, entrevoyant en elle les images des choses, transporte cette vision dans une région suprême, dont elle a comme la vue intuitive; si l'imagination, dis-je, était seule à entrevoir et comprendre ce monde archétype, il ne tarderait pas, vain fantôme, à s'évanouir. Lorsque toute cette énergie de l'ame qui pense, qui sent et qui imagine, mais très-imparfaitement, comme l'expérience le prouve, n'aboutit à aucun résultat, elle rentre en elle-même, où elle s'adore, où elle établit son propre temple, sa propre image, l'idole du veau d'or.

Irons-nous plus loin? Serons-nous plus hardis? Nous le pouvons sans agrandir la carrière que nous devons parcourir. Expliquerons-nous l'origine de la vie, au moyen des idées qui sont en nous, et que la parole manifeste? Dirons-nous; «Puisqu'il y a rapport entre « les idées et les choses, comme il y en a un entre la « pensée et les formes que la parole prête à la pensée; « ce monde extérieur fut nécessairement l'ouvrage de « la vie animée par la parole? » C'est là un grand mystère, auquel la pensée peut aboutir, sans prétendre l'approfondir jamais.

Arrêtons-nous au seuil du sanctuaire. Le Saint des Saints reste voilé à nos yeux. Un bruit lointain se fait entendre, comme celui des vagues qui se pressent: c'est le temps qui, entraînant avec lui toutes les exis-

tences, se plonge dans le gouffre de l'éternité. Dans cet abîme retournent à la fois les formes et les idées, les êtres et les choses qui en émanèrent jadis. Là revient la liberté, si elle est restée conséquente à son principe. Cependant le voile mystérieux se soulève et se déchire. Un air plus pur se fait sentir; le souffle d'une autre vie respire autour de nous. Celui qui donna la vie; celui qui alluma la flamme sacrée sur l'autel de la création; celui qui, à la fois, sacrificateur et victime (pour me servir de la poésie d'un panthéisme dont je rejette la doctrine), s'est donné lui-même en holocauste sur cet autel; celui qui n'a pas de nom, parce que tous les noms sont le sien: *celui-là* se révèle dans sa triple existence, se manifeste dans le temps et dans l'éternité. Mais ici nous entrons dans le positif d'un autre ordre, dans la réalité même de la pensée, de la bonté, de la sagesse divine, dans la majesté du Tout-Puissant, dans son amour, dans sa céleste parole. C'est l'intime révélation de l'Etre suprême: c'est le Verbe éternel, Dieu même.

Le positif du raisonnement ne nous suffit plus; l'expérience n'est plus assez pour nous. Nous ne nous contentons plus d'une incompréhensible divination, d'une vision imparfaite. Nous voici en face du pain de vie. Nous touchons à la fois au fondement et à la cime de la pensée humaine. *Dieu* nous est révélé dans le mot même qui l'exprime. Ce mot Dieu, qui constitue la base voilée et profonde de toute pensée, de toute expression humaine, c'est la révélation même.

Sans révélation, jamais l'homme ne se serait élevé

jusqu'à l'idée de Dieu, jusqu'à son expression dans le mot universel. Aussi l'homme, sous toutes les zones, possède ce mot, cette révélation. Il se trouve dans tous les langages, quel que soit le degré de sa civilisation, et le développement de son intelligence. Cette universalité du nom de la Divinité, de l'idée de la Divinité sur la terre, en est la vivante preuve. Cette preuve nous est sans cesse offerte par les athées, qui, en niant Dieu, le prononcent et l'affirment à leur insu.

Comment a-t-on pu, tout en se servant du nom de Dieu, nier Dieu? Comment n'a-t-on pas vu que ce nom, prononcé pour établir la négation, renfermait seul la plus irréfragable preuve? Cette question tient à ce pouvoir de destruction qui est dans la nature, et à ce désordre qui, de son côté, s'est fait jour dans l'ame humaine. Plus tard, nous l'aborderons pour le résoudre. Apprenons d'abord à étudier la Divinité dans sa revélation intime, au moyen de la tradition, d'accord avec la nature des faits, et avec la raison même des choses. Tel sera le texte de ma troisième lecture.

CHAPITRE III*.

DE LA CRÉATION PRIMITIVE.

§ I. *Du Dieu inconnu.*

On ne voit jamais la vérité rester vague et indécise entre deux systèmes. Elle cherche à les comprendre, non à les concilier. Placée au centre de toutes les idées, immuable parmi tant de doctrines qui varient sans cesse, elle ne cherche point à les mettre en bascule. Pour elle, occuper le centre, c'est tenir les hauteurs. Elle est au milieu, mais elle domine. Les opinions diverses l'entourent, mais elle plane sur elles toutes. La vérité n'est pas l'éclectisme. Ce dernier, dans son choix perpétuel, a toujours un peu le caractère de la compilation. La vraie puissance centrale lui manque, et par conséquent la vraie supériorité, la hauteur et l'étendue de la domination. Si vous ne partez d'un point fixe que vous donne la vérité même, comment pénétrerez-vous dans les systèmes, comment pourrez-vous, par leur fusion, séparer l'or pur de l'alliage? Une recherche indécise, que peut-elle être? A quel but l'ame peut-elle aboutir dans cette vague investigation? Elle tourne sans cesse autour de la vérité qu'elle ignore. Le hasard est son guide, et sa conscience, à laquelle elle se fie, l'égare : faible lumière,

(*) Lu à la société des Bonnes-Lettres, le 10 février 1829.

qui ne peut nous diriger dans cet immense labyrinthe de l'univers. Souvent il arrive que des milliers de lueurs vacillantes émanent de tous les points, éclipsent la lumière de la conscience, l'étouffent, et jettent l'homme dans une confusion de fausses clartés, pires que l'obscurité même. En philosophie comme dans les actions humaines, c'est le centre qu'il faut choisir pour point de départ; c'est de là qu'on arrive à la circonférence. Et si vous aimez mieux choisir un point quelconque de la circonférence, pour vous élancer de ce lieu, il faut que vous ayez la conscience intime du point unique et central vers lequel vous vous dirigez, et sans lequel il n'y aurait nulle circonférence. Autrement la discussion, frappée de stérilité, ne sera plus qu'un Océan de sable dans lequel la pensée s'engloutira. Peut-être aussi son horizon vague et sans bornes, se couvrira de nuées informes et amoncelées, où vous la verrez s'évaporer, et se perdre comme la fumée dans les airs.

C'est en Dieu même que nous trouvons notre point de départ. Dieu est le centre d'où nous prétendons arriver jusqu'à l'homme et à l'univers qui en sont la circonférence. De cette circonférence nous retournons une seconde fois au centre, seule source de la vie, de l'unité, de la diversité. Ce n'est pas la philosophie des formules que nous vous présentons, mais celle de la Divinité. C'est l'être déposé en nous-mêmes, reposant en nom au fond de notre intelligence, en conviction au sein de l'ame, en figure au milieu de l'univers. Nous partons du Dieu, qui s'est révélé en nous et hors de

nous : du Dieu que suppose toute pensée, celle-là même qui le nie ; car pour le rejeter, il faut qu'elle le connaisse ; pour qu'elle le nie, il faut qu'elle sache qu'il existe. Nous avons vu sur quels écueils on se précipite, quand on n'emploie que l'observation, la démonstration, l'analyse, la spéculation. Ou elles nous conduisent jusqu'au seuil du sanctuaire : alors on les voit se dissoudre et s'évaporer en contemplation, en pressentimens, en rêveries : suppliantes, elles demandent que le temple s'ouvre, que le voile sacré se déchire. Ou bien elles veulent créer Dieu, prouver Dieu ; enfin nier Dieu : et dans ces efforts nous avons vu quelle est leur impuissance.

L'idée de Dieu a toujours été révélée à l'ame humaine et par la parole et dans la contemplation de l'univers. On n'a point trouvé, découvert, inventé le souverain être : on a cru en lui, on l'a aimé, on l'a redouté. Toutefois avant l'époque où le christianisme vint occuper le point central qui lui appartient, les païens, contemplant Dieu dans la nature, s'étaient perdus dans cette contemplation ; ils avaient fait un Dieu-monde ; ils l'avaient identifié à l'homme et à l'univers. De son côté, le vulgaire des Juifs, faute de se conformer à l'esprit réel des prophéties, qu'il comprenait dans un sens spécial et tout hébraïque, et non dans un sens général relatif à l'humanité entière ; le vulgaire des Juifs, dis-je, avait conçu d'une manière égoïste et locale le Dieu de l'univers qui n'était plus pour lui que le roi du peuple hébreu. Il ne comprenait pas la sagesse et l'amour, mais la force, mais la

colère de ce Dieu qu'il identifiait à ses passions. Les Juifs en outrant la rigueur de la conception de l'unité de Dieu, avaient obtenu pour résultat une idée charnelle de la Divinité ; résultat que le paganisme avait atteint de son côté à force de multiplier les formes et les combinaisons de la nature divine. Cependant observons que les Juifs ne se figuraient pas un Dieu corporel comme les divinités du pagansime, mais bien un Dieu passionné comme la nation hébraïque elle-même. Ce n'était plus là le Dieu de l'univers. Il était conçu dans un autre esprit que le Dieu de l'idolâtrie ; mais il y avait encore de l'homme dans ce Dieu adoré par le vulgaire des Hébreux.

Depuis l'ère chrétienne surtout, la spéculation humaine, soit qu'elle ait adopté ou nié la Divinité, s'est souvent égarée dans des voies toutes contraires. Quand on fut convenu que le Dieu vivant était, non pas identique avec l'univers, mais le créateur de la nature ; quand on sut d'une manière irréfragable que ce Dieu du genre humain n'était pas seulement le Dieu de la nation juive ; enfin, lorsque la loi chrétienne, accomplissant les prophéties, fut venue purger de son idolâtrie la religion de la nature et rétablir dans son auguste majesté l'Ancien Testament arraché à l'interprétation étroite, bornée, haineuse, que les Juifs lui avaient donnée: la spéculation ne put désormais s'en tenir ni à la simple donnée d'une ame du monde, ni à ce Messie, attendu par les Hébreux comme leur roi futur et visible : c'eût été revenir sur ses pas et retourner au paganisme. Un Dieu charnel n'était plus pos-

sible, il fallut adopter la Divinité spirituelle. Que fit alors la spéculation humaine? elle identifia Dieu à la spéculation même. Elle admit une matière qui s'organise par sa propre vertu, sans pouvoir jamais expliquer comment s'opère ce miracle. Elle rejeta la Divinité créatrice, et mit à sa place, de simples forces, mues par un mécanisme, comme si la machine ne supposait pas le mécanicien. Descendant en elle-même, et se sondant pour ainsi dire dans la forme de sa pensée intime, elle prétendit arriver jusqu'à Dieu par la démonstration de la cause, et identifia Dieu à son effet, tant dans le raisonnement que dans la nature. Dieu devint, ou le produit de son imagination ou le rêve de son esprit. Au lieu de Dieu on eut tantôt la matière, tantôt l'abstraction, aujourd'hui une divinité fantastique, demain une vision revêtue de formes arbitraires. La réalité de l'idée de Dieu manquait toujours; cette réalité qui n'avait jamais été totalement abandonnée par le vulgaire des Juifs ni même par les païens. Pour nous qui restons dans la simple vérité du christianisme, nous ne voulons ni le Dieu corporel des païens, le Dieu passionné des Juifs, ni le Dieu de la spéculation philosophique, mais bien le Dieu vivant, le Dieu réel et spirituel, le Dieu toujours subsistant par lui-même.

Conçu selon le véritable génie du christianisme, Dieu est spirituel, mais il constitue partout la substance même de l'être, l'être substance, l'être en un mot, dans la plénitude du terme. Il est une doctrine qui remonte à une très-haute antiquité, et qui consi-

dère aussi l'être en lui-même, mais l'être sans substance, et l'identifie (comme certains panthéistes) avec un être qui serait le néant, le Rien, la souveraine indifférence comme sommité même de l'existence. » Dieu « est tout, disent ces penseurs : seul il est la réalité « puisque la nature n'est que sa création. Elle n'existe « qu'autant qu'il lui plaît qu'elle existe. Donc elle « n'est rien par elle-même. Cette même nature n'exis- « tant que d'une manière conditionnelle, puisqu'elle « n'est pas dans la réalité, ne peut être ni bien ni « mal dans un sens absolu. En effet, ce qui n'existe pas « par soi-même ne peut être en soi ni bien ni mal. « Or, c'est Dieu qui fait que la nature est ou n'est « pas, et par rapport à la création, il doit exister lui- « même dans la souveraine indifférence, il doit se re- « poser en lui-même comme dans la suprême quié- « tude. Il est l'être inactif par excellence, insubstan- « tiel par essence, vivant sans doute, mais ne vivant « qu'en lui-même, comme s'il ne vivait pas, et suppri- « mant par le fait de son existence toutes les réalités. » Ce panthéisme à force d'être mystique, se résout en athéisme véritable, quant aux résultats du moins. Pour éviter cet écueil, disons que Dieu est l'être, mais non dans l'être seul ; nous éviterons d'obtenir pour résultat le néant de la pensée. Disons que Dieu est l'être dans la plénitude de l'existence.

Telle est l'idée de l'existence suprême, de l'existence considérée en elle-même. Nous la voyons percer dans toutes les religions païennes, comme une révélation primitive au sein de la nature : lumière vive, dont

nous ne voyons que le reflet, comme un rayon se brise dans le cristal des ondes, et frappe nos yeux par sa réverbération. Cette idée est commune aux philosophes orientaux et occidentaux, aux peuples indiens et chinois, aux Hellènes dans le temps où leur philosophie n'avait pas dégénéré en un pur sophisme, vaine spéculation de l'esprit. Le vulgaire des Juifs, tout en rétrécissant cette idée, l'atteste encore. Partout on aime, on comprend, on adore ce Dieu vivant dans la plénitude, non dans le vide de l'existence.

Vous ne rencontrez pas seulement dans toutes les religions antiques, cette idée d'un père, cette idée de l'unité divine : c'est encore celle d'un Dieu, composant à lui seul tous les dieux, d'un Dieu composant le Panthéon de la Divinité tout entière, d'un Dieu plein de lui-même, ne contemplant que lui-même partout : Dieu-verbe : Dieu, dont la sagesse, conçue dans l'amour de l'Esprit-Saint qui en émane, renferme le monde des idées. Nous retrouvons de toutes parts la foi en un Dieu ternaire, demeurant seul en lui-même, avec lui-même, de toute éternité. Le Vieux Testament nous montre ce Dieu créateur, esprit bienfaisant, sagesse infinie ; il nous le montre dans le mot mystérieux, le nom sacré, retentissant dans le Saint des Saints, et annoncé comme devant s'incorporer dans la personne de son propre Fils. Non-seulement il est vrai que l'idée d'un Sauveur des hommes fut connue du paganisme tout entier ; mais il est plein, de nos jours même, d'un trithéisme auquel viennent aboutir, et son monothéisme d'une part, et son poly-

théisme d'une autre, ou la plénitude de l'existence divine. C'est la défiguration de la religion primitivement révélée au sein de l'homme et de l'univers.

Il est facile, je le sais, de tout contester. Il est une fausse critique, dont la seule occupation est de tout rapetisser à son niveau. Cette critique ne veut pas croire que l'homme puisse obtenir instantanément, sur quelque objet que ce soit, même de la moindre importance, une vue complète des choses. Selon ces critiques, l'A B C du genre humain occupe nécessairement des milliers de siècles; à peine, après tant d'années révolues, sommes-nous parvenus au troisième ou quatrième caractère de ce grand symbole. Ecoutez-les: « L'homme a commencé, comme « dit Salluste, par tenir sa face courbée vers la terre « à l'instar des animaux; ensuite il a réfléchi. » Mais pourquoi s'en est-il avisé si tard? Pourquoi n'a-t-il pas commencé par cet acte de la réflexion? Etait-il nécessaire que la réflexion se développât en lui à une époque plutôt qu'à une autre? Suivons la marche de nos raisonneurs. « L'homme s'est dit: Quels sont « ces alimens que je dévore? Quelles sont ces bois- « sons qui me désaltèrent? » Ensuite, continuant la série de ces questions; « Pourquoi m'occupé-je à « manger et à boire? Qui me fournit à manger et à « boire? » Après ces belles interrogations, il a levé la tête. Un arbre s'est offert à ses yeux. « Ah! s'est-il « écrié: Voilà le chêne! c'est lui qui m'a donné le « gland. Et d'où vient le chêne? » Enfin à force de regarder au-dessus de lui, il a vu le firmament et les

astres de la nuit et du jour; il a aperçu la grêle, la pluie ou la neige, ou bien encore les fleurs et les arbres du printemps, selon le degré de température qui égayait ou attristait cette scène philosophique. Je le vois d'ici, comme le niais d'une parodie, saluer avec respect, ôter son bonnet, et s'écrier dans une invocation sublime : « Ah ! c'est toi qui fais prospérer « l'arbre dont les rameaux m'ont abrité, nourri, pro- « tégé ! Je t'adore ! » Telle est, selon ces critiques, l'histoire de la première transmission des idées religieuses.

Pour expliquer leur développement postérieur, ces critiques rencontrent des obstacles plus difficiles. L'homme, après avoir long-temps adoré, s'est demandé le *pourquoi du pourquoi?* « Quel est cet Etre « que j'adore? Pourquoi cet arbre existe-t-il, ainsi « que ce soleil, cette lune, cette pluie? Tous ces phé- « nomènes, que sont-ils? Quelque raison secrète, « quelque mystère y est caché. Et moi-même, que « fais-je, lorsque je pense à ces objets? Je parle. « Qu'est-ce que la parole? Pourquoi puis-je parler? « Pourquoi puis-je penser? D'où viennent ces mots « et ces pensées? Il y a donc une pensée? l'étrange « découverte! Et s'il y a une pensée, il faut bien qu'un « rapport se trouve entre elle et les choses que je « pense. Il y a donc quelque chose au monde. Serait-ce « un esprit? non, un esprit ne s'est jamais présenté à « mes yeux. Donc ce n'était qu'un enfantillage. »

Quand l'homme est parvenu à ce degré de vigueur dans le raisonnement, les prêtres, les charlatans surviennent et l'effraient. Ils s'occupent à l'exploiter

pendant des siècles. Enfin arrivent les fabricans de syllogismes : le syllogisme, nous dit-on, fut une arme terrible et victorieuse dans la conquête de la raison humaine. Il est fâcheux que cette admirable invention de l'esprit humain soit, comme l'on peut le prouver, infiniment moins jeune qu'on ne le prétend. Au lieu d'avoir coûté des millions de siècles à la pensée de l'homme, elle se retrouve dans la plus ancienne religion de l'Orient, non peut-être sous la forme abstractive de Gautama et d'Aristote, mais dans sa réalité : je ne parierais même pas que plus d'un sauvage de l'Amérique septentrionale n'ait fabriqué des syllogismes à sa manière.

Tel est le cercle de niaiseries pédantesques dans lesquelles on veut circonscrire la pauvre nature humaine : on oublie combien elle est puissante, et de quelle prodigieuse variété de facultés elle est douée. Il ne manque à ce roman historique des Voss et des Condillac, que les preuves qu'on réclame en vain : pour preuve de leurs assertions, ils n'offrent que leur mode spécial d'analyse.

Il y a, je le sais, des chrétiens timides, et d'un esprit étroit, qui conspirent avec ces philosophes, pour nier que les hommes aient possédé, avant l'avènement du Christ, la connaissance des grandes vérités sur lesquelles la foi repose. Ces hommes oublient l'universalité des promesses divines, et la religion des patriarches. C'est un pauvre christianisme que le leur. En pratique, il peut avoir son mérite ; mais qu'il est faible dans la réalité de l'intelligence ! Oui, le monde an-

tique tout entier a eu quelque connaissance du vrai Dieu ; connaissance imparfaite , sans doute , voilée par les erreurs du paganisme , et bornée même pour le vulgaire de Juifs, qui la retrécissaient par les préjugés d'une nationalité exclusive. Les écrivains inspirés, et quelques-uns de leurs disciples en petit nombre, étaient les seuls Hébreux qui se fissent une juste idée du souverain Etre.

Ne prêtons au christianisme, ni les erreurs païennes, ni l'étroite conception judaïque , ni les données d'une philosophie purement humaine. Gardons-nous aussi de le rendre petit , mesquin , spécial , et de loger pour ainsi dire son égoïsme au sein de l'universelle et sublime vérité. Après avoir écarté ces objections, après avoir appris comment on étudie Dieu historiquement, au sein de la révélation primitive, même dans sa dégénérescence païenne ; voyons comment le grand Etre se développe dans la révélation même : suivons-le dans le sanctuaire du peuple hébreu : observons-le quand il s'en détache pour retourner vers l'humanité tout entière.

Celui qui donne la vie s'est révélé d'abord dans son existence propre, comme vie libre, nécessaire en elle-même, comme Dieu inconnu, dans son unité immense, comme Dieu non révélé, renfermé au sein de sa propre sagesse. Tel est le dieu de la plus antique spéculation contemplative, Dieu encore incomplet, mais sur lequel vient tomber, chez les Chinois, les Indiens, même chez les Persans, un rayon émané de la révélation primitive.

Ce n'est pas là le Dieu d'un rigoureux monothéisme, Dieu qui ne produit rien, tel que celui que les Musulmans ont conçu. Pour eux, Dieu, qu'ils conçoivent dans un sens hébraïque, modifié par un semi-arianisme, est cependant l'existence même. Encore moins est-ce ce Dieu, faible et pâle, nuage de divinité, vapeur de la pensée, simulacre embrassé par les Déistes, et toute cette école fadement sentimentale: Dieu, privé de force et de substance, vague et aérienne chimère qui ne plane sur aucune sommité de la vie, ne commande à rien de réel. C'est le Dieu sans nom, le Dieu inconnu, mystérieux, auquel les anciens ne donnaient pas d'autel, mais qui reposait au fond de toutes leurs croyances, comme une auguste terreur, comme une impénétrable et solennelle énigme. Enfin, c'est le Dieu qui, dans l'origine, et dans l'éternité, se reposa, disent les livres orientaux, seul avec lui-même.

Les Védas de l'Inde nomment ce Dieu l'ancien des jours, le Dieu renfermé dans la divine sagesse. Il précède les temps, leurs évolutions et leurs cycles. Il est la lumière dans son essence; et la lumière brûle dans son impénétrable profondeur. Il est l'obscurité sacrée, mère divine des terreurs religieuses. Flamme et ténèbres, il est la nuit lumineuse. Seul avec lui-même, seul en lui-même, demeurant au sein de la Trinité non révélée de son existence, il contemple éternellement dans sa profondeur la sagesse qui est son Fils: le Verbe ou lumière, renfermant le monde des idées divines. Il engendre éternellement ce Fils, son Logos, sa

sagesse, existant en personne dans l'unité du grand Être, et embrasé de l'amour sacré, Esprit saint, chasteté céleste, éternelle et ineffable pureté de la divine existence. Tel est Brahme, la grande unité, suivant les livres orientaux ; Brahme, en lui-même la lumière ou l'amour (Kama); l'ombre, le mystère, la nuit sacrée, la divine sagesse (Tamas) contemplant et engendrant éternellement le Fils, sa divine profondeur, le Verbe en lui, le suprême monde idéal, émanation de Dieu, qui se concentre en Dieu même.

Mon intention n'est pas de dérouler à vos yeux la longue et curieuse théorie de la Divinité impénétrable, antérieure à la création ; théorie, que les chants de l'antique Orient me signalent, et dont je pourrais comparer la révélation primitive à la croyance régénérée et à ses vicissitudes diverses depuis l'avènement du Christ. Dans le cœur, dans la pensée, dans l'imagination de l'homme, l'idée de Dieu a subi une multitude de métamorphoses sur lesquelles je pourrais m'étendre. Ce luxe d'érudition superflue, dévorerait le temps que mon auditoire me consacre. Paorcurir l'échelle des siècles, y chercher les premiers principes de cette déviation, la suivre dans toutes ses parties, tel serait ce travail, utile sans doute, mais extraordinairement lent et compliqué : je vous en épargnerai la fatigue, et je me contenterai de vous indiquer, si je puis le dire, les principaux jalons de la route que l'erreur a parcourue. Contentons-nous, quant à présent, d'un simple et sommaire aperçu. Dieu, dans le principe, était seul avec lui-même : clarté impéné-

rable, obscurité lumineuse, il demeurait dans une solitude qui était la plénitude de son être. Il était à lui seul tous les Dieux. Se contemplant lui-même, il s'engendrait perpétuellement lui-même dans son propre Fils, le Logos ou la sagesse divine; Fils conçu dans l'amour pur, qui est l'Esprit-saint, et qui à son tour émane éternellement de l'accord parfait entre la divine sagesse et la divine volonté. La volonté, qui est la Majesté ou le Père; la sagesse, qui est le Verbe ou le Fils; l'esprit de Dieu qui est le divin amour, l'être se concevant lui-même et émanant de lui-même (car l'esprit conçoit et il est conçu, il engendre, il est émané): tel était Dieu; il était pour lui-même Dieu, l'univers et l'universalité de l'être.

Selon la théologie orientale, l'existence antérieure à la création est le repos de Dieu, transformé par le panthéisme en indifférence, en inaction complète de la part de Dieu. Dieu est la neutralité même, car il est la supériorité. L'engendrement éternel au sein de la Divinité éternelle, l'éternelle production du Fils, conçu dans le Saint-Esprit, et l'éternelle émanation de l'Esprit, est la véritable existence spirituelle. La mythologie nous indique ces rapports sous la forme symbolique et profane des sexes en Dieu, du Père de la génération sacrée, de la Mère de la vie, de l'enfant sublime. C'est une génération, une émanation, une reproduction divines. Pénétrez au fond de toutes les idées païennes sur l'hermaphrodite suprême, ou sur son existence neutre dans l'unité du Père, vous y trouverez cette croyance en une génération spirituelle,

croyance, qui se reproduit ensuite au sein de la matière, d'une manière purement matérielle.

Jusqu'à ce point, le paganisme, dans ses conceptions hasardées, et ses téméraires, mais profondes images, a pu s'approcher de l'idée de la Divinité sans introduire une profanation de la vérité simple et sublime. Mais quand nous traiterons du mal et de la corruption, assimilés à l'existence divine, nous verrons le point de départ où la dépravation commence. Alors se révélera manifestement à nos regards, la grande impiété qui s'est audacieusement incorporée à la révélation primitive.

§ II. *Création du ciel et de la terre.*

Du sein de sa contemplation éternelle, le Créateur, se reproduisant toujours en lui-même, dit la cosmogonie indienne, échangea le temps de son repos contre le temps de son action. Cet état de la Divinité, les livres saints de l'Inde l'appellent la création par la *contemplation* : création primitive, qu'ils distinguent attentivement de la création par la *pénitence*, ou création en sous-ordre.

Prêtons l'oreille aux oracles de Moïse, et que chacune de ses paroles soit pesée ; ce sont des monumens frustes, où rien n'est donné à l'élégance, mais qu'une main hardie tailla dans le roc. Tout est bref chez Moïse : chez lui tout a un sens profond. L'écrivain a voulu rester au centre de la vérité pure et sévère, sans se livrer à des développemens de paroles, à des éga-

remens d'imagination, comme les païens; son but était d'empêcher le peuple juif de pousser trop loin une investigation dangereuse. Aujourd'hui que le christianisme a rempli ses premières destinées, ce n'est plus contre le paganisme, mais contre l'incrédulité qu'il faut se mettre en garde. Il est donc nécessaire de lutter contre cette dernière, avec les armes de la science.

Moïse, avec l'énergie de sa diction, qui enfonce, pour ainsi dire, chaque parole comme un clou d'airain, et lui donne une valeur si haute dit: « Au commen» cement les *Dieux créa* (et non *créèrent*) *Elohim bara*, » le ciel et la terre. » C'est là la création primitive. Ensuite vient, non le développement de cette même création, mais bien une création toute différente: celle où l'esprit descend au sein du chaos. L'abîme des siècles sépare le premier verset du second. Dieu, être parfait, ne peut créer que la perfection: il enfante donc le ciel et la terre, les grandes figures du monde spirituel (du ciel) et du monde élémentaire, du monde de la sensation (de la terre). C'est ce que les Védas nomment l'assemblage des dieux, *Visuadêvas*, et le ventre d'or, *Hiranyagarbha*, l'œuf du monde mythologique, la première organisation revêtue d'un corps élémentaire et subtil. Ayons donc soin de distinguer ce qui est essentiellement distinct. Ce chaos ne vient pas de Dieu: le chaos, c'est la mort. Celui qui s'est abaissé sur le chaos, pour en tirer une forme nouvelle, le dompte, se l'assujettit. C'est le même Dieu qui, dans l'origine, créa le ciel et la terre.

D'où vient cette expression anti-grammaticale que Moïse affecte d'employer : *les dieux créa, Elohim bara?* C'est que Dieu même, dans le monde idéal, est conçu comme un Panthéon de la Divinité, qui possède éternellement et conçoit dans son Logos, ou profonde sagesse, le type des êtres, l'universalité des mondes, qui les embrasse éternellement dans son esprit ou dans son amour. Dieu est tous les dieux, non dans un sens païen de personnifications allégoriques, mais dans un sens éternel d'idées divines, de puissances créatrices, contenues dans le Créateur seul. Il est même certain que cette conception de la plénitude de la Divinité, ayant été défigurée, a servi d'arrière-fond, si j'ose le dire, aux systèmes du paganisme.

Telle est cette éternelle génération en Dieu même, dans laquelle Dieu s'engendre, pour ainsi dire, sans commencement et sans fin : Dieu, qui demeure éternellement en lui-même, et ne sort point de sa majesté, de son unité, de son repos : alors il constitue la Trinité non revélée, abîme où les mondes gissent ensevelis. Telle est aussi cette primitive création temporelle du monde des intelligences (compris sous l'invocation du ciel), et du monde de la sensation, ou de la terre originelle. On les voit l'une et l'autre rester déposées au fond de cette religion de la nature, dégénérée en un paganisme matériel, mais qui n'a pas abdiqué entièrement et absolument tout génie spirituel ou éthéré. C'est la croyance aux élémens et aux idées célestes : aux élémens mis en rapports avec les sensations et les organes de la sensation : aux types

d'origine divine, réunis dans un Panthéon de divinités tutélaires, qui s'incorporent, en les dirigeant, aux formes élémentaires. Nous les voyons percer à travers le chaos et ses productions mystérieuses, dans l'enfantement pénible de la nuit primitive. Ce sont là les dieux immatériels primitifs, plus anciens que les Titans, et dont la splendeur se renouvellera chez les dieux de la création transformée.

Telle est cette création pour laquelle il n'existait pas encore de matière. Ce sont des intelligences et des formes, et les rapports qui lient ces intelligences à ces formes primitives. On a dit que cette création sortait du néant; mais on a voulu seulement indiquer par ces mots, qu'elle était la création originelle, et non une simple transformation de la matière. On a eu raison d'objecter que de rien, il ne pouvait rien provenir; mais ce n'est pas dans le vide que la création originelle fut puisée; ni dans l'espace qui n'avait pas alors plus de réalité que le temps: elle jaillit du sein de la divine plénitude. *Comment* Dieu créa-t-il le ciel et la terre? C'est là le mystère.

Prêtez l'oreille aux Védas: écoutez les inspirations de l'ancienne philosophie orientale. Brahmé se contemple dans son propre génie. De cette contemplation sont issus les mondes: mondes de la pensée, de l'intelligence, esprits purs, anges ou idées divines. De sa profondeur, de son mystérieux abîme, de la nuit de Dieu, il fit éclore, non ce qui résidait en lui, mais ce qu'il y développa par la pensée: la forme des êtres, la sensation primitive, la première vie élémentaire.

Du reste nous ne prétendons pas expliquer l'inexplicable. Qu'il nous suffise de prouver combien il y a de fausseté et d'erreur dans cette notion commune d'un néant primitif; d'un vide, d'un espace, qui ne sauraient exister là où Dieu règne seul dans sa plénitude.

Nous avons dit que la création ne fut pas tirée du néant, et que cette expression est une pure image destinée à rendre compte de la non-existence de la matière; car cette création s'est élevée, au contraire, du sein de la plénitude divine. S'emparant de cette doctrine, le paganisme a identifié, avec la nature divine, la première nature élémentaire. Il a reconnu en Dieu, le principe des formes et des figures. Il y a vu, dans le développement de la puissance créatrice, l'origine de tous les germes, le principe de toutes les semences. C'était une confusion du Créateur et de la créature, confusion qui devait s'achever au sein du chaos même.

Dans les plus antiques systèmes d'idolâtrie, Dieu, sous la forme du monde élémentaire, a correspondu à Dieu, conçu dans l'universalité du monde des intelligences. Il a été le ciel et la terre; Uranus et Gâ; le règne céleste et le règne sensitif. Dieu, perdant sa liberté dans cette théorie, est soumis à une fatalité divine, dont il suit la loi, en parcourant le cercle de son développement forcé. Il est le Dieu nécessaire, non le Dieu indépendant. L'idée de la moralité a disparu du sein de la Divinité, pour faire place à l'idée de la chute qui s'y est profondément enracinée.

Chez Moïse, la conception de la liberté, de la vo-

lonté, la majestueuse conception du Père : voilà ce qui prédomine. Dieu crée le ciel et la terre, non parce qu'ils sont émanés, l'un de la sommité sublime, l'autre de l'abîme mystérieux de son existence ; non parce que, sur un point quelconque, ils se trouvent assimilés à son être même : mais parce que sa volonté est de communiquer la vie à un être de raison, à un être d'amour, qui n'ont encore de réalité que dans les profondeurs de sa pensée et de sa grace divines. Les livres indiens l'appellent l'existence sans souffle, le silence suprême. C'est de lui que vient le souffle de la vie, l'impulsion première. Si nous continuons la même image, nous dirons qu'il veut exhaler son ame, créer un être dont il pût être aimé, adoré, qu'à son tour il pût protéger.

La plus vieille erreur de l'esprit de système, c'est peut-être la doctrine des émanations. Elle ruine la liberté divine, et place, au sein de la Divinité même, le principe du mal, de la chute, de la déviation. Suivant cette théorie, les êtres primitifs sont sortis purs du sein de Dieu, mais purs quant à eux-mêmes, parce qu'ils ne s'étaient pas encore faits coupables de leur propre volonté. Ils ont été impurs par rapport à Dieu, en ce sens qu'ils n'ont pas participé de sa pureté ineffable. Par suite de la même doctrine, la création ou l'émanation devient comme une sorte de maladie périodique, se manifestant dans la divinité par le mouvement des époques.

Selon le même système, le Créateur, pendant qu'il jouit d'une santé parfaite, reste immobile, et repose,

il dort. Mais la divinité s'éveille-t-elle? Elle se trouve soumise au mouvement, comme à une loi de fatalité indispensable. Dieu cesse d'être maître de lui-même. Esclave du temps, il reconnaît le joug d'un fatalisme suprême. Alors se forme et s'étend l'espace; c'est là le sens primitif de la figure de l'œuf du monde. Dans cet œuf réside le Créateur; c'est de là que, saisi de la maladie de la création, il divise, par la force de sa pensée contemplative, l'œuf en deux parts, fixe au-dessus de lui le ciel avec les souveraines intelligences, au-dessous de lui la terre, ou l'empire variable des formes et des sensations. Cette émanation contemplative donne, pour résultat, la chaîne des êtres qui, au moyen de la Divinité créatrice, et suivant la loi d'une inflexible fatalité, rattache les cieux et la terre, et les soumet à des destinées communes.

Il est une autre erreur de l'esprit de système, plus occidentale qu'orientale, quant à son développement du moins. C'est celle qui conçoit, sous forme féminine et comme nuit originelle, la profondeur mystérieuse de la nature divine. Dans cette doctrine, la sublime intelligence céleste, dans sa plus haute élévation, prend la forme du Dieu mâle: Dieu lumineux qui éclaire l'obscurité sacrée, et vient, au moyen de la création primitive, en dissiper les ténèbres augustes. Cette nuit se change en terre primitive; ce jour, c'est le royaume des intelligences. Dieu, pour créer, ne fait plus émaner de son sein impénétrable la foule des êtres. C'est en lui-même qu'il descend; c'est là qu'il touche à la matière originelle, engendrée en lui-même

par un rayon de sa lumière divine. Le Dieu artiste, parcourant tous les degrés de l'existence, de leur base à leur sommet, et de la terre aux cieux, forme et compose de cette matière la chaîne des êtres, qui lie à jamais les destinées humaines aux destinées divines, et les confond par une union indissoluble.

Je me vois forcé de restreindre singulièrement le cercle immense des observations dans lesquelles la pensée est naturellement entraînée à la suite de ces deux systèmes. Le monde païen en a senti profondément les conséquences ; elles ont fait pénétrer leur influence au sein même de l'ordre social. Mais rentrons dans la sphère de la création même, et ne nous en éloignons plus.

Dans la mythologie, nous voyons une cour divine, une hiérarchie, un Etat céleste, formé par les esprits, idées, types, anges ou nombres : c'est l'Olympe des Grecs, le ciel d'Indra chez les Indiens. Dans la doctrine que professent les livres saints à ce sujet, on a cru retrouver une émanation de la mythologie chaldéenne : la science des Cabalistes et le Talmud ont développé cette théorie avec une fantastique complaisance.

Anges, génies, puissances : sous quelque nom que l'on désigne les intelligences primitives, comprises sous l'appellation commune du ciel de la création primitive : ne sont que les pensées même de Dieu, émancipées sous forme libre et individuelle. On les nomme forces ou énergies divines : on les désigne aussi sous le nom de créatures. Toutes les mythologies anciennes

nous montrent leur cour ou leur empire, en un mot leur hiérarchie, se pressant autour du trône de l'Etre suprême. C'est le monde des idées divines, conçu dans la profonde sagesse de Dieu, mais rendu à une liberté qui le rend étranger à la Divinité considérée en elle-même. Pour me servir de l'expression antique, ces forces sont produites par le feu artiste, qu'admettent les Occidentaux, ou par le feu contemplatif des Orientaux, feu qui est la vie elle-même de la Divinité créatrice. Ainsi toute théogonie, ou science divine, après avoir pris, dans l'Etre considéré en soi, sa date et son point de départ, se ramifie, et produit une démonologie, où se trouve exposée la théorie d'une création des cieux originels. A cette dernière se joint une science primitive de l'organisme; du monde de la sensation et de la figure; du monde primitif élémentaire.

L'Orient, dans sa spéculation originelle, a soutenu une doctrine très-remarquable quant à la terre primitive, quant à l'antique organisation élémentaire du monde. Je ne prétends pas toutefois la donner pour la vérité même. Les Védas, ou livres sacrés, et la philosophie de l'Inde, nous présentent les élémens originels et les corps organisés, comme des substances pures et idéales, complètement dépouillées de la grossièreté et des imperfections de la matière. Ils les renferment dans ce qu'ils nomment le ventre d'or, l'*Hiranyagarbha*, expression mythologique, indiquant la nature sphérique, l'expansion dans l'espace de la primitive existence élémentaire. C'est de cet assemblage de tous les élémens, de ce corps élémentaire subtil,

qu'émane la forme de la plus ancienne existence terrestre, à laquelle les Indiens ont assigné le nom de Dieu-monde, Homme-monde, *Pourousha* ou Macrocosme, le grand univers. Ce n'est pas la terre actuelle : car cette création, produit de l'existence dans sa perfection, n'est point assimilée avec le chaos ou la matière. Cet aperçu d'une création primitive embrasse, comme on le voit, l'existence simultanée du monde divin des intelligences, et celle du monde terrestre des sensations et des organes.

§ III. *Chute de l'ange. – Origine de la matière.*

Dans notre époque on nie tout; mais on ne s'avise pas de se demander compte de la matière. On ne cesse de la confondre avec des forces d'attraction, de cohésion, avec des sympathies et des antipathies qui ne sont que la manifestation de la vie au sein de la matière. Qu'est-ce que la matière? D'où vient-elle? Y a-t-il un chaos, c'est-à-dire une matière inorganique, matière dans toute l'étendue de ce mot, matière que l'on puisse concevoir, comme existant sans avoir eu jamais de commencement? Dès que l'on dit chaos, désordre, ne suppose-t-on pas, par cette expression même, la déviation d'un ordre primitif originel, de même que toute négation renferme et atteste que la chose repoussée existe quelque part? Si vous déviez d'un principe, c'est que le principe existe; si vous tombez dans l'erreur, c'est qu'il y a une vérité. La question relative à ce chaos, à cette matière brute, inorganique, est intimement liée à la question du *mal*

dans son essence et son origine. Le mal, c'est le trouble, c'est le désordre même. Détruisez la primitive création qui fit le ciel et la terre; anéantissez l'ange; vous anéantissez en même temps le démon ou le mal même. Il est impossible que le mal procède de Dieu, qui est le souverain bien dans sa suprême expression. Le mal ne peut donc reconnaître pour origine qu'une intelligence inférieure à Dieu. Essayez d'anéantir ou d'écarter également le monde élémentaire primitif, la mort vous manque pour expliquer la matière; car la matière en elle-même c'est la mort. Mais comme la mort est négation de la vie, elle suppose indispensablement une existence vitale antérieure, laquelle ne saurait être qu'élémentaire. Ici la tradition révélée se montre en parfaite harmonie avec les phénomènes que l'expérience signale, et qui ne trouvent une explication plausible que dans la tradition. C'est cette dernière, qui seule fait connaître dans leur intime existence, et la matière, et le mal, et la mort.

Dieu est le souverain bien. Il est toute pureté, toute sainteté, la pureté et la sainteté même. Comme en lui tout est essence, ce ne sont pas des qualités de Dieu; c'est lui-même. Si Dieu avait des qualités, il différerait de lui-même; car la qualité n'est pas l'être même, mais bien la chose affectée à l'être. Le souverain bien, étant le bien absolu, est Dieu même. Ce qui vient de Dieu, l'intelligence par exemple, possède la liberté, mais seulement la liberté d'une créature, et non cette liberté divine qui est sagesse,

ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, nécessité, nature divine. Cette nature divine, cette nécessité, cette liberté de Dieu, c'est Dieu même. Quant à la créature intelligente, sa liberté est purement individuelle, elle ne sert qu'à son usage privé. Si la liberté en elle-même lui appartenait, elle posséderait la sagesse sous le caractère de la nécessité, et serait absolue comme Dieu même. C'est là qu'est le mérite des intelligences. Leur liberté les appelle à conquérir la sagesse, à se mouvoir dans la sphère de la nécessité divine.

Ensuite, viennent-elles à déchoir, c'est par leur volonté. Elles succombent à une loi de nécessité, qui est celle de la chute, de l'entraînement même : c'est cette déviation qui emporte les intelligences coupables loin de la sphère de la nécessité divine, de la liberté, de la sagesse dans le Créateur. Plus elles s'avancent dans cette voie, plus elles s'éloignent de leur origine et deviennent étrangères à Dieu. Telle est la fatalité de la déviation, tels sont les fruits du crime : rien ne peut arrêter l'élan qui les entraîne vers le fond du gouffre, vers ce qu'on pourrait nommer l'absolu de la chute, placé à l'extrémité opposée à l'absolu de l'existence divine. Ce point extrême, le souverain mal, contraste diamétralement avec le souverain bien. Au lieu de la plénitude divine, c'est le néant diabolique, c'est le vide de l'espace, c'est le mouvement perpétuel sous le nom de temps. Ce temps devient l'éternité des peines; cet espace devient le chaos, à jamais improductif, car l'intelligence qui dévie de Dieu succombe à ce qui est inférieur ; elle

ploie sous le joug que la terre lui impose : les cieux primitifs ont entraîné dans leur ruine la terre primitive.

Une objection est soulevée. « Comment Dieu, qui » est la bonté, a-t-il pu créer des intelligences ca» pables de perdition et contraires par cela même » aux fins de la Divinité ? Dieu, la sagesse divine, n'est» il pas la souveraine prescience ? Pourquoi donc, » devant nécessairement prévoir les suites de cette » faiblesse, de cet orgueil, de cette présomption at» tachés aux intelligences créées, Dieu a-t-il émancipé » ces mêmes intelligences ? »

A cette objection, qui n'est pas sans force, la réponse est victorieuse. Dieu se complaît dans sa créature. Plus il l'aime, plus il exige qu'elle le chérisse ; et pour cet effet, il demande que ce soit de sa pleine volonté que la créature l'aime. Sans volonté, le sentiment n'aurait aucun mérite. Dieu a la prescience de ses œuvres qui sont bonnes, mais de ses œuvres seulement. Le mal n'étant pas de Dieu, Dieu ne peut le pressentir. S'il a accordé la liberté à l'intelligence, c'est pour qu'elle puisse se trouver en harmonie avec cette prescience divine.

Cependant on pousse plus loin encore cette même objection, et l'on dit : « Puisque Dieu est la miséri» corde infinie, pourquoi ne vient-il pas au secours de » l'intelligence déchue ? Sans lui, cette dernière ne » peut remonter au rang d'où elle est tombée ; car la » chute est un entraînement, et le propre de l'entraî» nement est de ne s'arrêter qu'au dernier point du » gouffre, au fond de l'abîme. C'est l'abîme dans sa

» dernière profondeur, qui est le centre vers lequel » se dirige toute chute, tout entraînement; comme » c'est au sein de Dieu, que toute élévation trouve » son point central et sa sommité. » Il est facile de répondre que, si Dieu voulait exercer uniquement sa miséricorde, et enlever tout mérite à l'intelligence égarée, comme sa miséricorde est sans bornes, le mal disparaîtrait du monde, perdrait son fruit amer; on pourrait pécher, sans que les conséquences du péché fussent à craindre; enfin il n'y aurait plus de moralité dans l'intelligence.

Dieu, je le sais, est descendu jusqu'à la nature humaine pour la relever. C'est que l'homme, conçu dans la matière environné de tentations, était né faible et en proie au mal qui existait avant lui; car avant lui, il y avait eu le vieux serpent, le chaos, la nuit horrible. L'ange, au contraire, avait été conçu dans la pureté même de l'existence. La faute n'existait pas avant l'ange; et pour connaître la tentation, ce dernier a été forcé de se la créer à lui-même. Le péché de l'homme était surtout désobéissance; il avait cédé à la séduction. Le péché de l'ange était crime. Il y avait volonté du mal, volonté spontanée, déterminée. Dieu, par sa miséricorde toute divine, peut venir au secours de la faiblesse, jamais il ne peut entrer en composition avec le péché avéré. Ce serait aller contre sa nature et son essence.

L'homme, par sa chute, a rendu à la matière ce droit de mort, qui avait disparu sous la puissance du souffle créateur. L'ange, en succombant, n'a fait

qu'entraîner dans sa chute le monde élémentaire, dont le désordre devint le principe d'un anéantissement universel. Il a créé par son péché la matière qui n'existait pas. Mais ce crime de l'ange, ce péché de l'intelligence céleste, quel était-il? C'était l'impiété; c'était ce qu'il y avait au monde de moins divin : l'impiété, dont le caractère essentiel est de nier Dieu, pour usurper son trône : révolte criminelle de la créature contre le Créateur : orgueilleuse guerre contre Dieu, qu'elle veut *détrôner*, comme le disaient les anciens. A elle seule elle attribue cette divinité, qu'elle refuse à l'Etre éternel. De là cette fable symbolique de la guerre des dieux, du combat entre les bons et mauvais anges, de la lutte des Titans contre les dieux. De ce crime est résultée une souillure qui est restée empreinte sur le monde élémentaire. C'est le mélange adultère du ciel et de la terre, la coupable union d'Uranus et de Gâ, union qui enfante les Titans, esprits de révolte, parricides impies, osant combattre ceux qui leur ont donné l'être.

Dans les *Titanomachies* antiques (et c'est ce que nous aurons bientôt l'occasion d'observer) se trouve sous-entendu le développement de la création, au moyen du *Démiourge*, qui dompte la masse rebelle de la matière. Si le mythe primordial a revêtu ainsi un caractère physique, il y reste encore cependant une empreinte de son génie métaphysique, qui perce à travers ce voile; et toute idée morale ne lui est pas étrangère, même dans les fables de la Grèce. A cette dégradation de la création primitive, se trouve constamment rat

taché l'acte d'une divine miséricorde, d'une bonté infinie, qui a pour symbole l'immolation de la Divinité. C'est l'acte de la création nouvelle.

Tout, dans l'existence, était rationnel, à l'exception de cette impiété même. Il y avait harmonie des parties avec le tout, accord d'une raison sublime. L'histoire, c'était l'éternité. La pensée, c'était l'intelligence même. Cependant les doctrines païennes, dans leur mysticisme égaré, envisagent l'*individualité* comme le mal dans son essence. De ce que cette individualité de l'intelligence a fait germer en elle-même la volonté du mal, ils ont tiré l'induction que l'individualité était le crime : confondant ainsi la dépravation avec l'émancipation, ou la création même. Ce panthéisme considère la création comme une émanation, qui, de l'Etre divin, de l'intelligence universelle, passe à l'Etre intelligent spécial et individuel. Telle est, comme nous l'avons déjà indiqué, la maladie que ce système attribue à Dieu, maladie dont le souverain Etre se trouve affecté, quand il s'éveille dans le mouvement du temps, et remplit le vide de l'espace. Dieu, en se distribuant et s'écoulant dans les individualités, finit lui-même par déchoir, jusqu'à ce qu'il parvienne à la mort ou à la matière. Un mysticisme plus raffiné ne voit dans la création qu'une illusion : c'est prêter à Dieu une activité sans but. Ici, tout étant fantastique, excepté Dieu même, excepté l'unité divine; cette dernière n'a plus, en créant l'univers, qu'un but puéril, l'exercice vague et capricieux des forces créatrices. Vous diriez un passe-temps que la

Divinité se donne à elle-même, en produisant pour s'amuser, et détruisant tour à tour les phénomènes de la vie.

Soit que l'on admette l'une ou l'autre de ces combinaisons, le fatalisme en résulte également. C'est toujours à ce dogme de la nécessité fataliste que l'on aboutit, soit que, confondant l'acte libre de la Divinité créatrice avec la conséquence que cette liberté a pu déterminer dans les intelligences affranchies de la tutelle divine, on considère la révolte comme une fatalité, nécessitée par l'éloignement du sein de Dieu, éloignement qui résulte de l'émanation même, de l'affection chronique à laquelle est sujette une divinité qui s'ensevelit vivante dans l'univers : soit que l'on ne voie dans cette action de la puissance créatrice, qu'une illusion pure, un jeu de l'intelligence suprême, de la souveraine sagesse. Il y a fatalisme dans la doctrine qui suppose que la Divinité, renfermée au sein de la création primitive, dans les cieux et sur la terre, se trouve incapable de briser elle-même ses fers, et ne doit attendre sa délivrance que de la vétusté de l'univers, de l'accomplissement du temps, et de la graduelle disparition de l'espace. Il y a encore fatalisme dans l'autre doctrine, qui suppose que la Divinité a besoin de son activité propre pour dissiper ce prestige de création dont elle s'est environnée. L'une fait de Dieu un malade ; l'autre en fait un sorcier. La Divinité cesse d'exister dans sa liberté pleine et entière : elle est ou l'esclave du sort, ou l'esclave de sa volonté.

C'est donc de la liberté de la pensée individuelle,

que l'on doit, en dépit de ces deux doctrines erronées, dater une histoire du monde, et de l'intelligence même. C'est un élément libre dans l'individualité de l'action, que la sagesse divine seule ne détermine plus. Cette volonté de l'intelligence, en se conformant au but de la création, reste conséquente avec elle-même, en harmonie avec Dieu et l'univers. Elle est souverainement rationnelle. Mais dès qu'elle s'élève contre la Providence, le mensonge naît avec le désordre, il y a irrationalisme essentiel.

Nous venons de voir comment la création primitive renferme une science de la démonologie, des intelligences célestes, qui, dans leur déchéance, flétrissant et corrompant l'organisation primitive, engendrent la mort, le chaos, la matière. Lutte et métamorphose, que chante la Titanomachie, et par suite desquelles, comme le dit l'ancienne cosmogonie indienne, l'ame se trouve prisonnière au sein de la matière, d'où elle essaie, au moyen d'une organisation postérieure, à se faire jour ensuite, et à reprendre, du sein des trois règnes de la nature, son essor vers la lumière. Au ciel et à la terre primitifs, au règne d'or d'Uranus et de Gã, succède l'empire des dieux olympiens, et des puissances du Tartare, séparés par la matière chaotique qui se trouve placée entre le ciel et l'abîme. Dans les profondeurs des cieux, la lumière se renferme solitaire: les puissances célestes se rangent autour du trône de la Divinité suprême. Le chaos représente la masse infructueuse des eaux dormantes. C'est l'anéantissement de toute organisation, qui disparaît

dans la dissolution de tous les élémens, au sein d'une eau privée de tout germe, de toute fécondité. Cependant au fond du Tartare s'agite un feu aussi improductif que cette onde est stérile. Si l'eau est le sépulcre de la terre primitive, du monde élémentaire sous forme d'un organisme achevé et subtil, le feu est le lieu où se trouvent précipitées les intelligences déchues qui travaillent dans le vide, et produisent le néant. Le feu inorganique provient de la lumière intellectuelle, quand elle se dirige en sens contraire de la source même de toute intelligence. De même l'eau inorganique a pour origine une destruction du monde de la sensation originelle. Il serait possible de démontrer physiquement l'existence de l'eau et du feu sous ces deux formes improdutives, au sein de la matière primitive qu'ils constituent dans la réalité.

La chute de l'ange rebelle, la punition du Titan, sont conçues comme résultant de l'orgueil. Quand la créature prétendit lutter avec le Créateur, elle s'empara du monde organique, et voulut le dominer, en s'écartant du principe céleste. Telle fut la première concupiscence, la première tentation: ce fut ce désir originel qui entraîna la Créature hors de la sphère divine dans la sphère inférieure de l'existence. Par une union criminelle, Uranus épouse Gà sa sœur: le ciel, se confondant avec la terre, engendre les Titans, puissances néfastes, mauvais désirs, qui causent le trouble, et déterminent la mort. C'est de ce grand adultère que parlent les cosmogonies païennes. C'est le second hyménée.

que le paganisme, attribuant à la Divinité créatrice la nature des sexes, a confondu, dans sa dépravation, avec l'hyménée primitif, avec l'acte même de la création suprême. Ainsi l'ancienne religion de la nature s'est corrompue par la fusion criminelle des idées les plus hétérogènes. Pensées divines, pensées infernales s'y entremêlent et s'y enlacent trop souvent, et en font une énigme qui semble indéchiffrable.

L'intelligence orgueilleuse veut monter jusqu'à la Divinité, s'emparer de son trône, se diviniser elle-même. Saisie de concupiscence, elle aspire à descendre, pour employer ici la sublime expression d'un grand poète. Elle prétend dominer ce qui est au-dessus, comme ce qui est au-dessous d'elle. Nous sommes témoins de la révolte et de la chute. Puissances irrégulières, plongées dans le Tartare, les démons agitent le chaos, ce macrocosme, cette organisation parfaite, anéantie par leur crime. Mais, comme nous l'avons dit, le feu improductif ne parvient à réaliser aucune création au sein de l'eau improductive.

Telle est l'immense avant-scène de la création nouvelle. Nous y verrons, d'un côté, le Créateur comme Démiourge, comme ordonnateur de ce vaste univers, le tirer de l'abîme; d'un autre, nous reconnaîtrons la matière, domptée, enchaînée, transformée par un souffle de vie. Dieu, descendu sur le chaos, créant avec le développement de toutes les forces, de toutes les intelligences divines, déployant sa pensée dans les trois règnes de la nature, pour manifester définitivement sa grandeur dans la création de l'homme:

tel sera le spectacle que nous aurons à vous offrir. Sans doute un sujet aussi sublime exigerait les efforts d'une voix plus puissante. Tout ce que la métaphysique a d'élevé, s'y joint à tout ce que la physique a de profondeur. A une matière aussi féconde, des volumes suffiraient à peine. Et je me trouve à la fois captif dans la sphère étroite du temps qui m'est accordé, et dans la sphère plus resserrée encore de mes connaissances personnelles.

CHAPITRE IV.

DE LA DIVINITÉ CRÉATRICE*.

Que l'on me permette de jeter un rapide coup d'œil sur la route que j'ai parcourue. J'ai commencé par livrer combat à la philosophie contemporaine. Cette polémique a été mon point de départ. Il était important pour moi, de replacer la philosophie au rang dont on a voulu la faire déchoir, et de la présenter non plus comme une science isolée, mais comme le lien universel des sciences. J'ai dit qu'il y avait une philosophie divine (la théologie); une philosophie de la nature (la physique avec toutes ses subdivisions); une philosophie humaine, consacrée à l'étude de l'homme individuel, et de la vaste humanité, ou de l'histoire du genre humain. C'est la philosophie restreinte dans l'étude de l'homme individuel, qu'on nous a donnée pour la science même. Cest à des formes de l'entendement qu'on a voulu sacrifier et ce riche univers avec ses révélations nombreuses, et l'histoire et la croyance aux choses divines. J'ai dû repousser à la fois l'absolu de M. Cousin, et le positif de M. le docteur Broussais.

Avant de m'avancer dans cette route difficile, j'ai dû

(*) Lu à la société des Bonnes-Lettres, le 17 février 1829.

constater un grand fait de l'expérience. De tous les faits, le plus universel, c'est la vie même. Qu'est-ce donc que la vie? Comment se manifeste-t-elle dans la nature et dans la pensée humaines? La vie peut-elle être la matière? Qu'est-ce que la matière? J'ai découvert dans la vie les formes de l'existence. J'ai prouvé que ces formes étaient indépendantes de la matière: que les formes, en s'évanouissant, laissaient après elles la matière; comme la vie, en se retirant, laisse aussi la matière après elle. La matière n'est donc pas la vie: donc la vie n'est pas une propriété de la matière.

J'ai cherché quelles étaient ces manifestations de la vie; et j'ai trouvé, comme la plus haute de toutes, la parole. J'ai dû remarquer la sympathie des idées qui sont en nous, avec les choses qui sont hors de nous. C'étaient deux mondes correspondans, mondes qui, dans leur rapport avec l'homme, et se concentrant dans son sein, s'appelaient mutuellement à l'existence. Ici se fait pressentir un grand mystère. Le Verbe a-t-il joué un rôle dans la création? Question qui ne peut se juger que par pressentiment. Après avoir interrogé la vie élémentaire dans ses procédés chimiques, la vie externe dans ses combinaisons avec l'action de la lumière; puis l'organisme, l'animation et enfin la parole: je me suis vu comme entraîné d'un phénomène à un autre; et ces phénomènes, m'opposant des difficultés progressives, et des ténèbres toujours plus obscures, m'ont conduit jusqu'à la porte du sanctuaire, sans me permettre de soulever le voile qui couvre la

création. Il a fallu m'adresser à la fois à la raison, au sentiment. L'être situé en nous et l'être situé hors de nous m'ont conduit, par mille voies différentes, au seuil du temple, d'où quelques bruits vagues et quelques lueurs célestes sont parvenues jusqu'à moi, mais dont la porte a refusé de s'ouvrir devant mes pas. J'ai été forcé d'avoir recours à un fait, le plus important de tous, la révélation. C'est le nom de Dieu, déposé au fond du langage, c'est l'idée de Dieu, manifestée dans l'ordonnance de l'univers. Sans Dieu, nous ne saurions rien de Dieu même.

Une troisième lecture a été consacrée à l'examen de la révélation primitive. J'ai rendu hommage à ce Dieu non révélé, à ce Dieu inconnu, placé à la tête de toutes les cosmogonies anciennes. Nous l'avons vu sortir de son auguste solitude, créer le ciel et la terre, former le monde des intelligences primitives, le monde de l'organisation originelle. Notre attention s'est fixée sur la source du crime et du mal, sur l'impiété de la créature, qui prétendait s'élever au-dessus du Créateur, le juger, le précipiter de son trône. Il y eut dans le premier crime, déviation du principe divin. Il y eut chute; cette chute détermina un désordre. La terre fut bouleversée, l'organisation primitive détruite. Le mal, le chaos naquirent; c'est là l'origine de la matière. Dans la matière se trouvent les élémens d'une organisation primitive, paralysée, frappée de mort. Elle est l'onde stérile et improductive, soumise à l'action d'un feu également stérile; expression des mauvais désirs de l'intelligence déchue.

laquelle cherche vainement à parvenir jusqu'à la création, au moyen de la matière.

Telle est la vaste introduction, et comme l'avant-scène de ce grand théâtre. Maintenant, pour étudier le Créateur, consultons les annales de la religion de la nature, d'accord avec les annales du christianisme. Dieu se révèle dans la Trinité créatrice. Du Créateur, nous passerons jusqu'à la créature. De la nature idéale, nous passerons à la nature physique.

Il était impossible que Dieu, ou le souverain bien, que le démon, ou le souverain mal, restassent en présence, comme deux ennemis qui se mesurent du regard. Comment le bien et le mal, dans leur expression suprême, peuvent-ils co-exister? Il y a répulsion mutuelle et invincible. C'est cette idée fondamentale qui sert de base à la doctrine d'après laquelle la création résulte immédiatement de la lutte entre les intelligences, et de ce déploiement de pouvoir, exercé par le Démiourge créateur, lorsque, descendant sur le chaos, il enchaîna les masses rebelles, et se rendit maître de l'eau et du feu, de la matière improductive et de l'abime stérile.

Le souffle vital, l'esprit de Dieu flotte sur le chaos. La lumière divine, l'intelligence céleste, pénètre au fond des abîmes. Par le souffle de vie, le Créateur s'empare de la masse dormante de l'eau et du chaos, soulève la matière et la pesanteur, la pénètre, la transforme. Au moyen du rayon de la lumière, il agit sur le feu inorganique qu'il dompte également, et auquel il assigne sa sphère organique souterraine. L'esprit de

Dieu, le souffle créateur, lorsqu'il engendre l'air : la sagesse divine, le *logos* suprême, l'ordonnateur de l'univers, en produisant la lumière, font, par cette action qu'ils exercent sur le chaos et sur l'abîme, surgir du sein de la mort matérielle et du vide de l'intelligence, de l'esprit du désordre et du mal, enfin de la négation et du mensonge, une création organique, un nouvel univers. C'est surtout parmi les cosmogonies de l'antiquité, la tradition persane qui a conservé cette doctrine dans sa pureté.

Il est vrai que toutes les idolâtries du paganisme, et même cette religion des Persans, la moins corrompue de toutes, confondent également le Créateur et la créature. D'après elles, le souffle de vie, l'Esprit de Dieu devient l'élément de l'air. L'intelligence céleste, le Fils de Dieu se métamorphose en lumière.

Quant à la vie matérielle, elle a pour organe la respiration ; c'est d'elle qu'émane l'air vital, qui compose l'atmosphère, au moyen et au milieu de laquelle nous vivons. L'air est une immense exhalaison de la vie universelle, vie qui dompte la masse de l'eau, et s'unit à la lumière, pour gouverner le feu, transformé en élément organisateur. La vie dégage ces portions vivifiées de l'eau et du feu, portions dans lesquelles elle se meut comme dans son atmosphère. La lumière matérielle éclate dans le feu, alors que ce dernier organise et éclaire sans détruire. Mais comme la vie matérielle est un emblème naturel et facile de la vie plus élevée du Créateur, de la suprême existence ; comme la lumière offre également un symbole de la divine intelli-

gence et de ses clartés, symbole facile à saisir: comme l'air et la lumière semblent destinés à faire vivre spécialement les parties supérieures de notre existence matérielle: l'idolâtrie païenne devait aisément passer de la conception d'un Dieu vivant à celle d'un Dieu aérien, de l'idée d'un Dieu intelligent à celle d'un Dieu lumineux.

La religion physique de l'antiquité a considéré de même, sous un rapport idéal et matériel à la fois, l'harmonie et le contraste des sexes. Au dernier degré de l'échelle élémentaire, le feu, dompté par la lumière, a pénétré, comme organisateur, dans l'eau, que la puissance vitale de l'air a domptée; le feu est devenu le Dieu mâle, agissant sur la divinité femelle. Au sommet de la même échelle, la lumière émane de la divine intelligence, pour pénétrer, comme Dieu mâle, dans l'air ou le souffle de vie, Divinité femelle, soumise à son énergique puissance. Cette Divinité femelle, comme racine et source de l'existence, comme type de la création, est saluée du nom de mère de l'univers. C'est, comme on le voit, l'Esprit de Dieu, confondu avec la créature. Une erreur plus dangereuse encore vient s'y mêler, puisque la Divinité créatrice s'unit au chaos transformé; chaos considéré d'abord comme le sein de la vie, et bientôt comme la vie même.

Le Dieu qui est le bien absolu, ne pouvant, ainsi que nous l'avons dit, laisser le mal absolu subsister en sa présence, a dû repousser le mal: la toute-puissance ne peut tolérer la révolte. La destruction n'étant pas dans les fins de la Providence, il est

descendu sur l'abîme matériel pour réorganiser le système du monde. Mais où Dieu édifiera-t-il? Au centre même du mal, pour le faire disparaître, au sein de la matière qu'il dompte. Ce ne sera plus la création originelle, tirée de l'abîme de l'être, de la divine plénitude; mais bien une création arrachée à la matière, au non-être, au chaos, à la mort. Cependant Dieu, en s'adressant à la matière, en voulant la dompter pour la transformer, et rétablir l'organisation détruite, va-t-il anéantir le néant, et descendant au fond de l'abîme infernal, relever l'intelligence déchue et la revêtir de toute sa splendeur première? Non; Dieu peut relever de sa déchéance l'être séduit et entraîné, jamais l'être qui séduit et qui entraîne. La créature corrompue peut espérer sa grace, mais le corrupteur jamais.

La puissance de Dieu ne s'étend pas sur le démon, par cette raison seule que le démon s'est engendré lui-même. Il est la non-existence en face de l'existence, le vide en présence de la plénitude divine, le mensonge devant la suprême vérité. Or, la souveraine puissance, sans changer, sans relever le démon, peut le confondre, faire avorter ses projets, ou pour m'exprimer autrement, le mal en lui-même étant souverainement antipathique au bien dans son essence, et l'un ne souffrant aucun contact avec l'autre, Dieu n'a pu changer la nature du mal; car pour transformer un être, il faut communiquer avec lui, de manière ou d'autre. Dieu, planant sur le chaos, a fait jaillir l'ordre du sein du désordre. Mais le démon, le

mal spirituel ne se laisse pas saisir comme le mal matériel. Le mensonge est radicalement incurable.

Au lieu de sortir de la plénitude de l'être céleste, cette seconde création n'est donc qu'une transformation de la matière domptée par Dieu ; le souffle de la vie s'en empare, la lumière de l'intelligence y pénètre. Dieu tire de la matière une existence nouvelle; il y développe de nouvelles formes; il y imprime une pensée éternelle.

La Divinité créatrice, flottant sur le chaos, y pénétrant comme vie, avec la plénitude de l'existence, comme lumière, avec la plénitude de l'intelligence, est considérée par les croyances païennes sous la forme de deux symboles en contraste. Tantôt la Divinité semble passive; les célestes intelligences agissent seules pour elle et par son moyen. Tantôt la Divinité se montre active; c'est elle qui dirige les intelligences: symboles qui trahissent une manière profonde de concevoir le génie de la création.

Le Dieu passif est conçu sous la forme d'une victime. Il a pitié de la création désorganisée, il descend sur l'abîme, il s'incorpore en quelque sorte au chaos; cette incorporation prend le nom de sacrifice. Et quels sont les sacrificateurs, ces pontifes de la création nouvelle, ces immolateurs de la sainte victime? Ce sont les intelligences célestes, les types, les nombres, les anges, que Dieu fait agir, et qui, pour accomplir la création nouvelle, exécutent ce déicide. Il y a dans un des Védas une hymne magnifique, qu'on pourrait intituler: *Hymne de la création*. Le poète la chante comme une immolation et nous fait assister à cet holo-

causte grandiose. Là un Dieu-esprit se livre aux puissances créatrices pour expier le crime de la matière désorganisée, vaincre la mort et bannir ses fantômes.

Ce Dieu est saisi par les anges, les dieux, les pontifes, les sacrificateurs : ce sont eux qui répètent, comme pendant les sacrifices ordonnés par les religions, les litanies de l'immolation contenues dans des vers terribles et sublimes. A cette théorie se rattache celle des sacrifices chez les peuples de l'antiquité. Sans doute il y entre une idée d'expiation pour l'humanité déchue et repentante ; mais le vrai fondement des sacrifices païens, c'est cette primitive expiation offerte par le Très-Haut.

Cette doctrine répand sur le paganisme indien surtout, une teinte de mélancolie profonde. L'univers, c'est le corps de la Divinité souffrante, c'est la victime ensevelie vivante dans la création, comme dans un sépulcre ; c'est en même temps le purgatoire des intelligences. Elles traversent les règnes de la nature, pour expier leur faute originelle. Telle est la théorie qui nous enseigne la transmigration des ames.

L'Inde possède aussi d'autres doctrines plus grossières, plus décidées dans leur matérialisme ; mais qui nous montrent aussi le Créateur sous la forme d'une victime toute passive. Ces doctrines s'offrent chez d'autres peuples d'une manière plus prononcée et plus exclusive. Ce Dieu-victime se trouve identifié au sein du chaos, sein déchiré, ensanglanté. Le Logos céleste, la suprême sagesse, le Fils de Dieu enfin, sous quelque dénomination que le paganisme le signale ; le Fils de la

création, le grand mâle, s'arrache à la mystérieuse nuit des profondeurs divines. Il émane, lumière éclatante, de cette nuit de Dieu, confondue avec la nuit de l'abîme. A ce Logos, on donne pour mère, pour nourrice, le chaos, le principe de la nature. Né d'une mère gigantesque, cet être gigantesque est lui-même immolé au sein de l'univers. Le soleil reçoit son œil, la lune s'incorpore son ame; les montagnes se forment de ses ossemens; l'univers ne vit que de sa vie. Renaissant en qualité d'ordre éternel, au sein de la création, cette sagesse immolée, ce Dieu mâle, s'unit en qualité d'époux à la mère dont il est issu et qui elle-même se renouvelle, comme souffle de vie, dans la Providence, dans l'ame du monde.

Observons un troisième ordre d'idées. Il ne nous donne plus les forces célestes pour des sacrificateurs; ce sont les Titans qui ont mis en pièces le Dieu de la création, Fils de l'être suprême, le jeune Zagreus des mystères. Ils le démembrent, le déchirent, dispersent sa vie et excitent ainsi le Démiourge à recueillir ces lambeaux, pour les animer d'une vie nouvelle. Le vieil Osiris a reparu dans le jeune Horus, sous la forme d'un monde nouveau.

La Divinité créatrice, lorsqu'on la conçoit sous forme active, est surtout envisagée comme Démiourgue. Il est le grand artiste de l'univers. Il compose le système des mondes sur le type de la création primitive, sous la forme du Macrocosme. La mythologie indienne donne le nom de Pourousha à ce type qu'il contemple pour le reproduire. C'est l'emblème du

Logos divin. C'est l'homme-monde ; c'est le même Etre que nous avons vu s'offrir et tomber en holocauste. Le Démiourgue est, si l'on peut s'exprimer ainsi, le sculpteur du monde : l'emblème de l'univers, c'est le Logos, sous forme humaine. Il est encore le sublime architecte, qui élève de ses mains le temple de la création, où la victime doit être adorée et immolée. C'est lui qui dirige le mouvement des cieux, et conduit la danse céleste. Il imprime à la terre l'impulsion qui la fait tourner sur elle-même. La création constitue un Kosmos, une harmonie des parties avec le tout, un vaste ensemble. Il est l'harmoniste, le musicien suprême, Apollon, chef des Muses. Tous les symboles des arts sont les symboles de son culte, on l'adore comme artiste sublime : en lui réside le principe de la construction de toutes choses. De lui dérivent la loi des nombres et l'harmonie. Les sciences mathématiques et les arts sont considérés, par les peuples de l'antiquité, dans leurs rapports avec la révélation au sein de la création primitive.

Le Dieu Médiateur de la seconde création, est conçu dans l'unité de l'amour céleste, qui couve, pour ainsi dire, la création sous ses ailes puissantes. Ce Dieu engendre et est engendré. Mâle et femelle à la fois, Dieu de la lumière, déesse de la vie ; c'est d'un rayon de sa sagesse qu'émane cette lumière qui pénètre comme chaleur au sein de la matière. C'est le Dieu ternaire révélé dans la création même. Au-dessus de ce céleste hermaphrodite, transformé en univers, plane, comme puissance neutre et suprême, une Divinité qui

maintient l'équilibre entre les forces actives et passives, entre la vie unie au chaos, et la lumière ou la chaleur vivifiante, qui s'assimile à elle-même le feu désorganisateur, après l'avoir dompté.

En exposant ces systèmes, je veux montrer quelles idées éternelles se retrouvent encore dans cette religion de la nature, alors même qu'elles sont grossièrement défigurées. La sagesse des patriarches s'est évanouie. Il n'y a pas plus d'autorité dans la Cabbale que dans la philosophie païenne. Sans doute la Cabbale a conservé d'anciennes doctrines; mais elle les a corrompues. Avec Abraham commence la mission spéciale du peuple hébreu, celle d'enfanter le Sauveur. Ce sont les prophéties de l'avenir, ce n'est pas la foi primitive, obscurément indiquée dans l'Ancien Testament, que nous devons y chercher. Nous sommes forcés d'avoir recours aux doctrines du paganisme idolâtre, pour y découvrir de grandes vérités, mêlées aux plus graves erreurs. Elles s'y cachent sous le voile des symboles. C'est ainsi que nous parvenons à la science du Kosmos, science exposée dans les cosmogonies. Là se trouve cachée la doctrine du Logos créateur. Là réside le système de la Providence sous forme d'ame du monde.

La matière est née du mal. Elle participe de sa nature. Elle est la mort, fruit du mal; mais elle n'est pas le mal en lui-même; elle l'est par contre-coup, et sous des conditions. Le Créateur ne se fût pas abaissé jusqu'à elle si elle eût été le mal dans son essence. L'antiquité, qui n'admettait pas de liberté, et soute-

nait un fatalisme systématique, opiniâtre et vigoureux, qui ne reculait devant aucune des conséquences de son système; l'antiquité indienne surtout, s'est appuyée sur cette théorie de la matière, pour nier que l'homme fût susceptible de pécher par ce moyen. La matière étant confondue avec le péché même, il était naturel que cette matière, une fois réunie à l'existence corporelle de l'homme, commît de nouveau le péché. Pourvu que l'esprit conservât sa pureté, les actions matérielles devenaient indifférentes. Ce n'était plus l'homme qui était coupable, mais la matière seule. Ce système des Védantistes pouvait conduire l'homme aux plus grands crimes, comme aux plus sublimes actions, soit qu'il domptât la matière, et se réfugiât dans un ascétisme élevé, soit qu'il méprisât la matière pour se livrer sans remords à toutes les dépravations qu'elle conseille. Système qui s'est revêtu de formes plus douces, en se reproduisant chez plusieurs sectes chrétiennes et musulmanes.

Ainsi se révèle dans la création, le Père de la création même, engendrant le Fils dans l'éternité, consubstantiellement et personnellement avec lui et en lui-même; laissant émaner de son sein l'Esprit Saint, abîme de son amour et de sa vie. Une image du monde en Dieu se reproduit dans l'ordonnance de l'univers, auquel le souffle animant, soutien du système des mondes, communique l'esprit divin. La Trinité créatrice réside dans l'unité de l'existence divine. A l'époque de la création, le Dieu inconnu sort de sa mystérieuse obscurité. Il émane, pour ainsi dire, de Dieu

même. Il se révèle par la créature. Colombe mystique, il la couve de son sein, la protège de ses ailes puissantes. C'est le Dieu ailé, le Kneph des Egyptiens.

La Divinité créatrice manifeste le Logos par la sagesse qui ordonne, l'Esprit Saint par l'amour qui sert d'appui à toute la nature. Dieu, l'ancien des jours, est le Père de la création, comme volonté suprême. Il est la mère de la vie, source des existences. S'il a détruit le chaos, écrasé la mort, dompté la matière, c'était pour bénir son œuvre, et lui accorder la grace divine.

Le Dieu créateur délivre le monde organique, abîmé et perdu au fond de la matière. Il prononce la parole de vie, la bénédiction céleste, il l'étend sur l'ensemble de l'univers. Ce n'est pas ici le rapport de Dieu à l'homme déchu, qui, par l'entremise du Christ, se trouve de nouveau béni et délivré. Il ne s'agit pas encore des rapports de l'Eternel avec l'homme qui a entraîné la nature au sein de la mort, renouvelée par son crime. C'est la doctrine des rapports du Créateur à la nature arrachée au chaos. L'Etre suprême bénit ce qu'il a restauré : œuvre de sanctification qu'il termine, en donnant à la nature un monarque qui est l'homme, pontife sacré de l'univers, chargé de la médiation entre le Créateur et la créature, destiné à faire parvenir jusqu'à Dieu les actions de graces de ses créatures.

Tel est le culte originel au sein de la nature vierge et parfaite, de la nature que l'homme n'a pas encore souillée, en se corrompant lui-même, dans les profon-

deurs secrètes de toutes les religions païennes, on voit ce culte se reproduisant en s'idéalisant.

C'est là le catholicisme de la religion de la nature; catholicisme, qui se fait jour à travers toutes les antiques idolâtries : science patriarcale, où sont contenues les antiques promesses sur le Sauveur du genre humain; promesses, qui retentirent dans l'univers, à l'époque de la chute de l'homme. Les païens ont toujours attendu de nouveaux dieux, sur la nature desquels nous nous expliquerons en temps et lieu. Quoi qu'il en soit, il est certain que ce catholicisme primordial nous présente une doctrine sur le Christ éternel, considéré comme opérant du sein du chaos, en qualité de Créateur, la délivrance de la créature. C'est là le Logos, l'ordonnateur suprême des idées divines. Il appose, à l'harmonie de la création universelle, le sceau angélique. C'est la lumière qui est dans le Verbe, et qui pénètre, comme chaleur vivifiante, au centre même de la matière. Il y est dans l'unité et dans l'identité du souffle ou de la vie divine : ce souffle est l'Esprit que le Créateur envoie sur la créature; serviteur, ministre, ange de la puissance divine, qui émane de Dieu même.

Comme le Christ apparaît, en qualité de médiateur, de libérateur, de victime, sous la forme du Dieu-Homme : il se montre au sein de la création primitive, sous la forme du Dieu-Monde, pourvu que nous ayons soin d'écarter de cette expression toute idée païenne, et que nous ne la prenions que pour une simple figure. De même l'Esprit Saint, messager de

la vérité céleste, émané de la miséricorde divine, l'Esprit Saint que l'expansion de la grace répand sur l'humanité entière; la bénit dans le Christ qui vient combattre la mort, détruire ses effets, et rendre l'homme capable de la vie éternelle. Ce même Esprit Saint, émanant de la toute-puissance divine, en qualité de souffle vital, d'ame, et de Providence divine, s'étend sur l'ensemble des créatures, et verse sur elles, comme grace universelle, les bénédictions de la céleste parole. Telle est la conception de l'ame du monde, où l'Esprit Saint se trouve incorporé d'une manière païenne. C'est une expansion de la Divinité, qui restait auparavant concentrée dans l'unité de son essence. C'est Cama, c'est Eros, l'amour et la vie, conçus dans la lumière du Démiourgue, devenue la chaleur pénétrante.

La création est une révélation. En ce sens, la nature est pour nous un grand livre toujours ouvert, offrant à quiconque le lit dans un esprit de sainteté patriarcale, la révélation primitive. Là se trouve inscrite la sagesse des anciens jours.

Nous y étudions le Logos, le Fils de Dieu qui se meut dans le Kosmos, l'ame du monde, laquelle se manifeste au sein de toutes les créatures, sous la forme de la vie dans sa combinaison avec la lumière. Là est le Verbe éternel, l'idée de Dieu, le souffle par lequel Dieu respire. Là est le Dieu qui délivre, le Dieu qui bénit, qui sanctionne. Malheureusement les idées de chaos et de mort, la confusion du Créateur avec la

créature ont corrompu cette magnifique contemplation de Dieu au sein de l'univers.

L'histoire de l'humanité déchue, avec ses arts, ses sciences, ses inventions, est rentrée au moyen des symboles dans le même cercle de la cosmogonie primitive, dans la même théogonie originelle, en tant qu'elle se rattache à une Genèse semblable. L'ordre social du paganisme est fondé lui-même sur la cosmogonie, qu'il rappelle dans son gouvernement, dans ses cérémonies civiles et religieuses, dans ses classifications de tribus et de territoires. Sous ce rapport, la famille en petit était l'image de l'Etat en grand. Les peuples dans leur émigration, les pontifes en fondant des écoles, les héros en délivrant leur pays, les rois dans leurs envahissemens n'ont jamais abandonné ces idées auxquelles ils se sont comme incorporés. Ainsi s'opéra ce phénomène singulier, l'élaboration complète d'une mythologie dont la source a tari, dès que les siècles historiques ont commencé. Le fatalisme d'une nécessité naturelle et divine l'a de toutes parts enlacé. L'homme des temps primitifs essayait vainement de soulever le poids énorme dont l'univers l'écrasait. Nous pouvons admirer son courage et applaudir à son audace. Mais pour opérer sa délivrance, il a fallu le Christ : c'est le Christ qui a seul pu briser cette lourde chaîne de la fatalité, et rendre l'homme à la liberté réelle. Cette idolâtrie des anciens peuples qui dégénéra plus tard en une poésie gracieuse et légère, avait été auparavant une philosophie souvent

coupable, mais toujours profonde. C'est ainsi qu'elle se montre, non-seulement dans les doctrines, mais encore dans les arts, dans les institutions, dans les législations du paganisme.

Le Verbe est la révélation. Il est la création ; il est écriture et langage. Cette parole a sa syntaxe divine. Les élémens sont les accens de cette voix, ou plutôt ce sont les touches qui lui servent à se communiquer aux créatures. On peut déchiffrer ces idées divines, les prononcer, les séparer en mots distincts : on peut en reproduire les figures, comme on fixe la parole à l'aide du stylet et de la plume. Ce langage est un monde idéal révélé sous la forme du monde organisé dans la matière. Dieu parle au moyen du souffle de vie ; le feu organique, l'eau nourrissante révèlent la chaleur de l'inspiration. Comme les élémens se métamorphosent en pénétrant la matière ; les sons subissent une espèce de transmutation chimique, en s'emparant du mécanisme des formes grammaticales : c'est comme une matière intellectuelle à laquelle ils communiquent un mouvement de vie et de chaleur. Le mot engendré par les sons est un être idéal ; de même que la chose, organisée par les élémens, forme un être corporel. La création se trouve tout entière déposée dans les formes et dans le fond du langage. Si l'action de la vie fait disparaître la matière pour la transformer en corps et en substance : de même aussi la parole dompte les formes grammaticales et leur donne le caractère de ses membres et de ses organes.

Dans le sens de la religion patriarcale, on pourrait

nommer la nature une sainte écriture. C'est le livre qui fut ouvert au premier homme, lorsque Adam étendit ses mains pontificales sur la foule des créatures que Dieu fit passer devant lui, sujets de ce monarque en sous-ordre, chargé de les bénir. Telle est cette écriture, qui donne à Dieu mille noms différens, mille épithètes diverses : telle est la théurgie sacrée, l'évocation magique de la Divinité au sein de l'Univers. Ce volume sacré, dont les caractères sont altérés, dont les feuillets sont déchirés, s'est fermé à la chute de l'homme. Cependant le paganisme en a conservé la mémoire ; et l'on retrouve au sein de l'idolâtrie même sa litanie défigurée, ses bénédictions, ses invocations innombrables.

Selon les livres indiens, la nature c'est l'écriture par excellence; c'est le Véda originel; c'est l'arbre Ashwattha des Brahmanes, chêne de Dodone, connu des Druïdes, chanté par les Scaldes. Cet arbre de la divine sagesse couvre les cieux de sa noble cime, plonge ses racines dans les enfers. Sur ses rameaux se tient l'oiseau prophétique, aigle ou colombe, Esprit saint qui fait fleurir l'arbre, qui crée, qui prononce les oracles. Type de l'arche et conçu sous la forme de l'arche, cet arbre sacré est un emblème, non-seulement de la terre antédiluvienne, mais de la création même arrachée au chaos, comme elle fut ensuite arrachée au déluge. Dans l'un et l'autre sens, le Créateur est l'Argonaute qui dirige l'arche sainte et la fait entrer dans le port de la création. Symbole de la révélation naturelle, cet arbre est célébré de la manière la plus grandiose dans

l'un des chants indiens les plus exaltés, le Bhagavat.

La parole nous révèle les choses mystérieuses; elle nous initie à l'abîme de la sagesse divine. Elle édifie parce qu'elle est une perpétuelle bénédiction. Depuis le moment où la plante commence à végéter, jusqu'au moment où l'homme se développe au sein de l'intelligence, cette parole remue le ciel et la terre; c'est elle qui par une sympathie puissante et générale sait rallier tous les êtres.

Nous lisons dans l'ame du monde les secrets de l'intelligence universelle. Dans le Kosmos, comme nous l'avons déjà dit, nous étudions le Logos. Il n'y a ni deux, ni trois dieux. Il n'existe qu'un seul Créateur en trois personnes. Si ces trois personnes sont liées par des rapports, elles ne sont pas moins un être, dont l'essence est l'unité. On a souvent assayé d'exprimer cette Trinité par des images qui n'en donnent qu'une imparfaite idée. On l'a comparée à la révélation d'un soleil spirituel, de son rayon et de sa lumière : ou à la raison, à l'intelligence, à l'esprit dans l'homme. Les Védas distinguent en Brahm, la personnalité et la non-personnalité divine, c'est à-dire Dieu même, et le Logos, Fils de Dieu, Brahma, le Créateur. Ils appellent Vatch l'émanation de la parole. C'est l'arbre de sagesse, Hom, la parole, qui, dans la religion persane, est une manifestation du pur Ormuzd, du Dieu suprême.

Quand la religion naturelle dégénérée fit un retour très-incomplet vers la source patriarcale d'où elle avait émané : quand la philosophie orientale de l'Indien Bouddha, et du Chinois Laotseu, apparurent pour

la première fois : lorsque la sagesse pythagoricienne se développa dans l'Occident, on essaya de rétablir non-seulement les doctrines, mais les institutions primitives. Il s'y mêla, surtout en Orient, plus d'une erreur nouvelle. Mais le matérialisme fut combattu ; la morale retrouva ses droits. En Orient, le Bouddhisme eut un succès immense. En Occident, le pythagorisme, qui semblait prêt à triompher, échoua. Ensuite les rationalistes vinrent apporter leurs explications physiques et métaphysiques. On eut, au lieu du Logos, le triomphe de la raison individuelle. On eut, au lieu du Kosmos, un système des atomes. Les législateurs apportèrent leurs nouvelles constitutions, basées sur les mêmes principes. De temps en temps, l'ancien esprit reparaissait sous la forme d'un mysticisme encore plus corrompu que le mysticisme des temps précédens. Tel était l'état des choses, lorsque la religion chrétienne vint détruire l'édifice vicié de l'ancienne religion de la nature.

Le système de la Divinité créatrice se trouve corrompu de deux manières, par la doctrine des émanations, et par le matérialisme poétique. Suivant l'une, le Cosmos, ou l'ame du monde, en se manifestant dans l'ordre de création, émane du Logos, ou de l'intelligence suprême, laquelle s'écoule lentement d'un règne supérieur à un règne inférieur, et finit par tomber au sein de la matière, où Dieu revêt la forme de la mort, où il se dissout en atomes, où il aboutit au dernier terme de son existence. Cette théorie confond l'émanation de l'Esprit Saint d'une part, avec

l'ame du monde; et d'autre part, avec la dégradation et la chute de l'ange rebelle. Les ames ou les dieux, transmigrent au sein de cette Divinité matérielle, pour y opérer leur retour vers la Divinité spirituelle, en expiation de leurs fautes passées.

Le matérialisme poétique des anciens, donne pour principe au Kosmos, à l'ordre de l'univers compris dans l'ame du monde, le chaos, la nuit primitive, identifiée avec la profondeur de la nature divine. C'est dans cette doctrine, que la doctrine de la Divinité créatrice se trouve le plus étrangement, et souvent le plus hideusement défigurée. Dans ce matérialisme, tout n'est cependant pas corruption. Aux époques primitives, on y reconnaît une certaine naïveté. Plusieurs systèmes, malgré leur amalgame avec la doctrine des émanations ou le matérialisme mystique et poétique, conservent une certaine pureté dans leur manière de concevoir la Trinité créatrice: c'est ce que l'on observe surtout dans quelques passages des Védas, dans la religion persane de Heomo, enfin dans l'école de Pythagore.

Le développement théologique du système de la Trinité appartient au christianisme et à l'effusion de l'Esprit Saint sur l'humanité souffrante. Plus tard, nous nous occuperons de cette matière. Nous devons nous renfermer ici dans l'ordre de la création même.

Nous avons distingué dans le Créateur, la volonté du Père, sa liberté, l'acte de son amour, que la mythologie désigne comme son dévouement, son holocauste. Cette volonté se manifeste dans le Logos, dans

le Fils, le Dieu personnel au sein de la Divinité impersonnelle. Il est, dans le sens kosmique, le macrocosme, l'homme-monde, le type de l'univers. Dans le sens de la création, il est le rayon de lumière qui dissipe la nuit, et pénètre, comme chaleur, jusqu'au fond de la matière. Nous avons appris à le connaître sous une foule de symboles particuliers. L'un d'eux est ce mythe, qui nous le représente déchiré par les forces rebelles, que le Créateur cherche vainement à ramener à l'ordre et à la mesure, et qu'il est forcé de plonger dans le Ténare où il les renferme. Epouse éplorée, Isis, la Déesse-Nature, recueille les ossemens d'Osiris assassiné, l'ensevelit dans le tombeau de la création, dont il brisera bientôt la pierre, en renouvelant sa forme. Elle l'engendre, elle l'allaite, elle s'unit à lui. C'est le souffle du Créateur, dans son identité avec la sagesse divine.

Nous avons passé de la contemplation du Logos à celle de l'Esprit Saint, de la parole créatrice, de l'arbre de vie, ame, Providence, soutien de l'univers. Malgré l'union de la raison et de l'amour dans la volonté du Démiourgue, ils sont toujours divisés au sein de cette union même, comme l'homme est distinct de la nature, comme le ciel est séparé de la terre. C'est la grande scission, le dualisme de l'existence, dont la solution est renfermée dans une suprême unité. « Quand le temps est arrivé, disent les Védantistes, le Créateur, par sa Maïa, ou la magie céleste qu'il possède, dissipe le prestige de l'autre Maïa, ou magie naturelle, magie extérieure dont il

s'était entouré au moyen de la création. C'est à cette dernière époque que tout s'évanouit dans le sein de l'Eternel. Seul, l'Esprit pur survit. »

Maïa est la magie par laquelle le Créateur fait rayonner sur l'univers, dans les images que présentent les objets, les idées que renferme son monde idéal. Swadha ou Maïa est nommée le monde de Brahm, de la création en Dieu, l'éternité des pensées divines. En s'enfonçant dans l'abîme de sa sagesse, Dieu contemple ce monde interne; et de l'abîme de l'Etre, s'élève, dit le Véda, à la sommité de l'existence. Mais cette suprême intelligence, qui s'envisage elle-même, le Logos, le Dieu contemplatif, devient Brahma, le Créateur, qui renferme l'œuf du monde, flottant sur le gouffre des eaux. Enfermé sous cette enveloppe, Brahma médite, et la divise en deux parties, par la force de la contemplation : il en fait le ciel et la terre. Telle est l'origine du Pouroush, de l'homme-monde, hermaphrodite partagé en mâle et en femelle. Dans le système indien, telle est l'origine de l'univers.

C'est ainsi que la contemplation de la Divinité, observant sa propre pensée, plonge Dieu, et l'enfonce, pour ainsi dire, au sein de sa propre existence. Voilà pourquoi les mêmes livres sacrés prétendent que le Créateur fait pénitence, s'occupe d'une ardente prière, afin d'allumer dans son sein la flamme de la création. C'est le *Tapasya* de la Divinité. Dieu est *Tapasvi*, le pénitent pleurant les péchés du monde ; et du sein d'une prière sublime, rétablissant cette organisation

détruite, que les eaux stériles recouvrent. C'est donc à la fois par une méditation et une expiation, que Dieu produit la créature. Telle est aussi cette flamme de la contemplation, cette sublime pénitence auxquelles le *Yogi*, ou ascète de l'Inde, se trouve appelé, quand il veut s'unir, par l'action de la pensée, aux merveilles de la Divinité créatrice. Il doit s'absorber en Dieu par cette réflexion, par cette expiation : s'offrir comme une victime dans le sein de Dieu, et s'identifier dans la pureté de son ame au miracle de la création. Tel est le devoir du pénitent indien : mysticisme panthéistique, qui trouve également son centre et son point d'appui dans cette doctrine du Kosmos et du Logos universels.

S'il fallait étudier les principes de ces conceptions extraordinaires, entreprendre de saisir la vérité, au milieu des erreurs d'un panthéisme grandiose, enthousiaste, souvent sublime, nous nous engagerions dans une route curieuse, mais pénible, et qui nous éloignerait du sujet même de ce discours. Je me hâte de revenir à l'analyse de ces contemplations primitives.

Par l'entremise de cette raison qui ordonne, et de cette ame ou Providence, qui soutient les mondes, la Toute-puissance entre en rapport avec la création son ouvrage. Engendré dans l'éternité, et éternellement engendré, ce Logos se révèle, pour la première fois, dans le Temps, au moyen de la création. En transformant la matière, il remplit l'Espace. Il ne faut pas seulement entendre, sous ce nom de Temps, la vaine succession des minutes. Le système ancien considère

les cycles et les époques, comme le mouvement communiqué par la Divinité, à la création entière. Ce mouvement circule, comme un sang vital, dans les veines de l'univers. Il en est, pour me servir de l'expression d'un penseur éloquent, la pulsation profonde. L'Espace n'est pas non plus le vide, comme l'imagine le vulgaire. C'est la plénitude de l'existence élémentaire sous la forme de l'air. C'est, pour ainsi dire, l'atmosphère de vie qu'exhale, par le souffle du Créateur, la créature vivant sous sa loi. Dieu ne se révèle donc, ni dans l'espace, ni dans le temps, tels que l'abstraite spéculation du philosophe les conçoit; mais dans le temps qui vit, dans l'espace animé.

La puissance créatrice se manifeste, dans le cercle de l'univers, sous la forme vitale de l'engendrement. Les idées divines se sont trouvées métamorphosées, par le paganisme, en une puissance fécondante. Ce sont là les Matras, souvent cités dans les livres sacrés de l'Inde. On pourrait les comparer à des molécules animées, empreintes d'une idée céleste. C'est du sein de la Divinité que les Matras émanent. Le symbole de l'œuf du monde, de la première forme imprimée à la matière, métamorphosée par le souffle du Tout-Puissant, se rapporte à ces Matras, êtres typiques, qui deviennent la semence des choses. Chaque molécule animée n'est que l'image et la figure d'un monde en raccourci. L'univers se reproduit dans les infiniment petits, aussi bien que dans des créations de plus d'étendue.

Il est une doctrine plus matérielle encore, qui em-

ploie, pour diviniser le chaos, les accens d'une inspiration effrénée. Ecoutez-la. Dans ce grand jour, où la déesse enfanta la création, cette dernière nageait dans une mer de sang. Alors le Dieu mâle et la Déesse femelle célébraient leur hyménée, auquel assistaient tous les dieux, toutes les puissances créatrices. Ces noces primitives se trouvent rappelées dans les rites matrimoniaux des peuples antiques. Chez eux, le mariage même offre un sens cosmogonique. C'est l'union de la force active et de la force passive, qui revêtent dans la matière, les formes du feu et de l'eau, et que la mythologie indique sous les symboles du soleil et de la lune. Ensuite le Dieu mâle expire. La nouvelle création est conçue dans les larmes et la douleur de l'enfantement, dans la délirante joie d'un avenir nouveau.

On trouve dans l'antiquité, des institutions mystiques d'un caractère plus ou moins pur, plus ou moins corrompu, et qui toutes ont pour but de reproduire le souvenir du primitif enfantement, de noces divines, et de la création du Dieu-monde. Les Grecs nommaient ces institutions, orgies sacrées; elles furent célébrées par les faux Orphiques et par les Pythagoriciens des temps postérieurs. Ils remontaient jusqu'à des doctrines très-antiques qu'ils prenaient pour bases, et figuraient les mystères de la cosmogonie, en les rattachant au vieux culte des Pélasgues, perpétué à Eleusis et dans la Samothrace. Quelquefois dans ces orgies, les mystères sanglans des enfers venaient se mêler aux mystères des cieux.

Tous les systèmes du paganisme, et même ceux où le crime se montre sous la forme d'une dépravation gigantesque, sont remplis du sentiment de la chute de la nature humaine, de la dégradation à laquelle la primitive intelligence fut en proie, et qui, devenue la source du mal, enfanta la matière. Vous diriez un sentiment de honte profonde et incurable. Brahma, tombant de la haute sphère de l'existence dans l'abîme, le Patala, le Ténare, ne rencontre partout que confusion, douleur, désespoir. Il rougit lui-même de ce penchant qui l'entraîne vers la matière, qu'il vient d'animer du souffle de son existence coupable. A travers cette honte même, se découvre le souvenir de la nature primitive, chaste et virginale : nous reviendrons sur ce sujet, quand il s'agira d'exposer notre théorie sur l'Eden, sur la terre primitive, originelle.

Nous ne pouvons omettre ici cette théorie des nombres, espèce de mathématiques idéales, où se trouvent renfermés les mystères de la construction musicale, et de l'harmonie architectonique de cet univers. Elle existait dans les cosmogonies antiques, d'où l'école de Pythagore l'a dégagée, pour la réduire au système. Kepler ne l'a pas dédaignée : et la physique du siècle, qui la rejette comme dénuée de science, atteint souvent par une route péniblement savante à des résultats identiques. Il en a été de même de la doctrine des élémens. L'antiquité, qui ne savait rien analyser, savait deviner ; ses classifications étaient souvent fausses. Mais ce qu'elle avait bien compris,

la vie de la nature, se révèle aujourd'hui de toutes parts à l'observation contemporaine.

La Monade pythagoricienne, la grande unité, c'est le Père. Dans l'ordre de la création, il se révèle par la Dyade, la Dualité, l'opposition des sexes, de la lumière et de la vie intellectuelles, de la chaleur, et de l'humidité, etc., etc. On fait du principe spirituel un principe purement matériel: puis, comme le monde a été arraché au chaos, on y voit l'opposition des deux principes, du bien et du mal, de la vérité et du mensonge, de la nuit et du jour, de la lumière et des ténèbres. Au-dessus de la Dyade s'élève la Triade, comme puissance modératrice, comme harmonie créatrice, et dans cette Triade même apparaît de nouveau la Monade, la grande Unité.

Tels sont quelques traits principaux de cette philosophie des nombres, que je n'ai pas même effleurée. Je n'ai que laissé entrevoir son principe fondamental. Le nombre quatre est à la fois un emblème du monde idéal, de l'archétype céleste, du quaternaire sacré, et constitue une allégorie du monde visible et corporel, dans sa primitive organisation virginale. Les chiffres et les figures vont en se compliquant sans cesse, d'après une donnée primitive et rigide: l'univers entier revêt la structure d'une savante géométrie. Les élémens de cette science sont, comme nous l'avons dit, antérieurs à la sagesse de Pythagore, qui en tira un système vaste et complet, sur le type duquel il organisa ses institutions sociales. En effet, on

les découvre, sous une forme également scientifique, dans l'ancienne philosophie chinoise, attribuée à Fohi, et dans celle de Laotseu, qui paraît avoir fleuri huit cents ans avant notre ère.

Chez les anciens, le système musical, la science de l'architecture, les mathématiques même dans leur essor primitif, avaient un fondement cosmogonique, indice d'une révélation qui pénétrait, sous mille formes, dans toutes les branches des connaissances humaines et s'y perpétuait. L'audacieuse analyse d'Aristote est venue affranchir la science. C'est lui qui a découvert cet art de subdiviser et d'observer; cette anatomie des parties constitutives, sans laquelle on ne peut franchir les bornes de la primitive contemplation. Il l'a découvert non-seulement dans le raisonnement où l'analyse, qui, même sous forme imparfaite, remonte à une date immémoriale, mais encore plus dans l'observation de la nature. D'ailleurs il n'a pu anéantir cette vaste divination de la nature, cette magnifique synthèse, dont la plus haute antiquité portait le type dans son génie, et qui se reproduit dans la science moderne, avec une nouvelle force.

Du combat entre les deux principes, naît la médiation, la constitution définitive de l'univers. Par suite de cette action médiatrice, la création est non-seulement quelque chose qui existe, mais aussi quelque chose de toujours prêt à exister. Tel est le mystère de tout ce qui est production dans les divers règnes de la nature. Suivant Héraclite, le fleuve toujours mobile de

l'existence, saisit et entraîne tous les êtres; il s'écoule, il passe, il est, il a été, il n'est pas encore. Sans nous embarrasser des conséquences souvent sophistiques d'un tel système, bornons-nous à reconnaître le génie primitif qui l'anime. Les idées divines réfléchissent leurs images dans le cours non-interrompu de l'existence. Elles s'y reproduisent en couleurs, en sons et en figures. C'est le tact, la mesure de la création, ce sont ses nuances; c'est l'œuvre du grand harmoniste, du grand peintre, du grand géomètre. Dans l'antiquité, la science des couleurs ne s'est pas aussi bien développée que la science des sons, et jamais on n'a compris l'une et l'autre aussi complètement que depuis le règne du christianisme. Seul il a deviné l'harmonie et le pittoresque de la sensation dans les profondeurs même de l'ame humaine.

Résumons-nous. Ce qui engendre, au sein du Créateur, la vie émanée de Dieu, l'esprit de bénédiction, la grace répandue sur la créature, est censée se reproduire dans l'ame du monde, que le paganisme confond avec la Providence céleste. Partout se confondent et se croisent les idées éternelles et les conceptions de l'organisme.

La sagesse divine se contemple et s'admire dans l'ensemble de l'univers. Là, brille le Logos, au milieu du Kosmos, de l'organisation parfaite. Le sein de la Divinité fécondante est en même temps le sein de la miséricorde suprême. L'ordre cosmique et temporel reflète l'ordre théogonique ou éternel. Tel est ce système antique, dans lequel se manifeste partout à la

tête des existences, un pouvoir, un dans sa triplicité.

Du Créateur, qui se révèle en lui-même et dans le système de l'univers, nous passerons à la créature. Nous chercherons à nous former une idée successive de la vie du monde, dans les divers règnes de la nature. Tel sera le sujet de la prochaine lecture.

(*La suite au numéro prochain.*)

HISTOIRE.

HISTOIRE
DU DROIT MUNICIPAL EN FRANCE, SOUS LA DOMINATION ROMAINE ET SOUS LES TROIS DYNASTIES.

Par M. Raynouard. (*Deux vol.*, *Paris*, 1829.)

CHAPITRE I.

Du point de vue de l'auteur, et de l'idée qui sert de base à son ouvrage.

Le nom de l'auteur, sa réputation et son mérite littéraire, son titre d'académicien réclament de la critique le plus attentif examen. Il expose beaucoup de faits ; il sait les classer avec soin, avec méthode. Une savante analyse paraît au premier coup-d'œil avoir présidé à l'ensemble d'une composition aussi étendue. Cependant, si l'on y regarde de plus près, c'est l'analyse qui manque ; et cette lecture, précieuse pour les érudits, est dangereuse pour les ignorans. Ce livre, qui n'expose nulle part le fond même

des choses, ne convient qu'à ceux qui ont déjà appris à pénétrer dans le sens intime des institutions. Nous ne trouvons ici que la filiation pour ainsi dire extérieure des faits. Partout des établissemens essentiellement dissemblables par le génie, le caractère, le principe, sont présentés comme semblables dans leur essence. Commençons par dévoiler la cause d'une confusion dont nous indiquerons ensuite les résultats. Enfin, quand nous aurons épuisé la part de la critique, nous nous plairons à rendre toute justice au mérite de cette composition, qui devient plus précieuse à mesure qu'elle s'éloigne davantage des origines.

M. Raynouard ne traite pas *ex professo* de la situation et de la police des cités gauloises, avant l'époque de la domination romaine. Cependant il en parle; et quand cela lui arrive, il lui semble toujours conédsirer cette situation comme analogue à celle de la cité romaine. Il paraît refuser aux Germains toute espèce de cité, du moins dans les Gaules, et croire qu'ils adoptèrent purement et simplement la cité romaine. Opinion partagée par l'un de nos plus habiles publicistes, M. Guizot, et qui, trouvant de tels soutiens et de telles autorités, exige une réfutation sérieuse.

J'entends ici par ce mot cité, quelque chose de très-général; la réunion d'un certain nombre de familles qui se rassemblent pour veiller à leur sûreté commune, afin de s'assurer des droits communs à tous, une justice égale, enfin, tous les liens auxquels aspirent les hommes dans les divers degrés de civilisation.

Pour qu'une cité existe dans ce sens, il faut une cer-

taine réunion de familles dans une certaine étendue de territoire. Il faut que l'homme ait abdiqué la vie toute guerrière, toute pastorale, la vie isolée, vagabonde, enfin barbare. Il faut qu'il ait fixé son domicile et se soit arrêté sur un territoire. Ce n'est pas que les peuples guerriers, chasseurs et pasteurs n'aient aussi leur cité ; mais c'est une cité nomade, errante avec eux partout où ils se transportent, et essentiellement mobile.

Les peuples de l'Italie, des Gaules et de la Germanie, nous apparaissent casaniers et sédentaires, dans les souvenirs de l'histoire la plus reculée que nous puissions consulter. Sans doute une partie des Germains et des Celtes se déplace quelquefois ; c'est la caste guerrière et pastorale ; celle-là possède souvent une cité mobile. Cependant, en la considérant sous cet unique aspect, on commettrait une faute grave. Chez les Celtes et les Germains, toutes les tribus, même pastorales et militaires, sans avoir la stabilité de la caste agricole qu'elles dominent, préfèrent à l'agitation d'une perpétuelle migration, une vie de repos. Si l'on voit des migrations résultant de causes inconnues, arracher quelquefois des masses, quelquefois des bandes isolées de ces tribus, c'est là une rare exception. Ordinairement elles se fixent sur le même territoire, et s'y arrêtent pendant des siècles.

L'ancienne civilisation latine, antérieure aux Etrusques et aux Romains, a eu sur celle des Germains et des Celtes l'avantage d'une agriculture honorée et non sujette. La caste militaire n'y a pas dominé. Cet

état de choses change, il est vrai, dès que les Etrusques paraissent; mais bientôt l'équilibre se rétablit, et Rome, toute guerrière qu'elle est, demeure essentiellement agricole.

Ce que les anciens nous ont transmis sur la cité gauloise n'offre que des documens très-incomplets. Grecs et Romains avaient une nationalité trop orgueilleuse, trop prépondérante pour que les écrivains de ces contrées ne transformassent pas la civilisation barbare en un état social plus ou moins rapproché des mœurs de la Grèce et de Rome; surtout pour qu'ils puissent appliquer aux nations étrangères un esprit de véritable analyse. L'antiquité n'a possédé qu'un Aristote, et l'expérience de ce grand homme ne s'est jamais étendue beaucoup au-delà des Etats de la Grèce. D'ailleurs on ne juge bien l'étranger qu'après avoir vécu chez lui; ou du moins il faut, avec les secours de la science moderne, posséder la connaissance linguistique du peuple qu'on étudie. Rien de plus rare, ou plutôt rien de plus inouï dans l'antiquité. Aussi, à l'exception de quelques notions sur les Persans, Egyptiens et Carthaginois, notions d'ailleurs très-incomplètes, les écrivains classiques nous ont légué peu de connaissances réelles sur les institutions des nations barbares. Le livre de Tacite sur les *Mœurs des Germains*, semble faire exception. Combien il s'en faut cependant que cet ouvrage satisfasse complètement le lecteur, et tienne tout ce qu'il promet.

Deux grands débris restent encore debout, comme pour nous donner un vague souvenir de la civilisation

celtique : ce sont les idiomes vivans des Irlandais et du pays de Galles. Si nous en jugeons d'après ces fragmens, les peuples compris sous la dénomination générale de Celtes se divisaient en deux grandes races, auxquelles on a donné, un peu légèrement peut-être, le nom de *race Kymrique* et *race Gallique*. Il est incertain que les peuples de la Belgique se servissent d'un idiome spécial, mais cela est probable. Quoi qu'il en soit, à peine reste-t-il une faible trace de la langue belge dans l'idiome de Cornouailles, idiome aujourd'hui éteint. Il n'est d'ailleurs prouvé d'aucune manière que le dialecte belge ait jamais influé sur l'idiome irlandais. Pour étudier la cité celtique, on est donc obligé d'avoir recours aux antiques lois irlandaises et galloises; lois distinctes, lois qui appartiennent à des peuples dont les langages sont très-opposés, et qui respirent souvent la plus haute antiquité patriarcale. Leur extrême simplicité ne permet pas de confondre avec la civilisation primordiale et, si je puis le dire, avec le tuf réellement celtique, ce qui appartient au mélange d'une civilisation postérieure.

Il est déplorable que des monumens d'une si haute importance, et si bien faits pour piquer la curiosité de nos amateurs d'antiquités celtiques, n'aient pas été assez approfondis par eux ni recueillis avec assez de soin. C'est surtout le code irlandais des lois des Brehons qui respire le génie d'une profonde antiquité; mais comme nul autre ne présentait d'aussi grandes difficultés de langage, c'est précisément à celui-là qu'on a donné le moins de soins. Je ne connais que ce que

Vallancey a publié. Ces fragmens suffisent pour appeler l'attention sur l'ensemble. Il y a beaucoup de collections, mais toutes manuscrites, des anciennes lois irlandaises. S'il y a quelque espérance de reconstruire, par l'érudition, la véritable cité gauloise, ce n'est que par l'emploi des monumens législatifs, des codes de mœurs et des coutumes de l'antique Irlande. Ils offrent, à peu de chose près, la même importance pour l'histoire des Gaulois, que les lois des Francs et des Bourguignons pour l'histoire intérieure de la civilisation germaine. Bientôt je compte pouvoir en offrir à mes lecteurs un aperçu détaillé.

Les collections législatives du pays de Galles offrent des documens bien moins exacts à celui qui veut étudier la cité gauloise. La législation kimrique est en quelque sorte plus mélangée et plus récente. Si une portion des habitans des Gaules fut kimrique, la majeure partie se rattache évidemment à une civilisation gallique antérieure. Cependant on peut consulter avec fruit les lois du pays de Galles, dans les analogies comme dans les différences qui les rapprochent ou les séparent des lois des Brehons Irlandais. Sans leur secours on ne se formerait même qu'une idée très-imparfaite de l'antique civilisation des Gaules.

Aller rechercher en Irlande ou dans le pays de Galles les élémens de la société gauloise, peut sembler une entreprise audacieuse et une témérité d'érudit. Il est vrai cependant que les peuples de ces régions formèrent une masse de populations parentes des tribus galliques ou kimriques du continent gaulois et celti-

bérien. Dans les Gaules comme en Irlande c'était le gallique que l'on parlait ; le kimrique y était en usage comme dans la Grande-Bretagne. Même si l'on admet d'assez grandes différences dans le développement historique de ces peuples, on ne peut s'empêcher de leur attribuer une foule d'institutions qui leur étaient communes dans l'origine. Nul critique qui se sera occupé de la matière ne contredira mon opinion à cet égard.

Quand nous parlons de la cité gauloise, de la famille, de la tribu, de la commune, des assemblées chez les Gaulois avant la conquête romaine, gardons-nous donc bien de croire que le sol politique que nous foulons soit le même que celui des municipalités romaines. Souvenons-nous au contraire que les institutions des conquérans extirpèrent systématiquement, radicalement toute civilisation gauloise. La Basse-Bretagne n'est redevenue celtique, de romaine qu'elle était auparavant, que depuis la conquête des Anglo-Saxons, qui forcèrent une partie des Bretons de race kimrique à passer sur le continent, où ils existent encore.

Sans doute l'homme est toujours homme ; le caractère commun, l'élément primitif de l'humanité se fera toujours sentir, à quelque degré de civilisation que se trouve un peuple, sous quelque latitude que vous le placiez, de quelque race qu'il soit issu : toujours la famille, la cité auront des rapports essentiels de parenté. Mais dès qu'on étudie l'histoire, il ne s'agit plus de cette analogie universelle : son but est de saisir ce qu'il y a de plus marqué dans les différences natio-

nales. Voulez-vous connaître un peuple, saisissez-en la physionomie spéciale. Tout en vous souvenant qu'il appartient à la grande famille humaine, ne confondez pas ses traits avec ceux des autres nations. Commencez par deviner, par saisir, par apprécier avec justesse cette spécialité ; cette appréciation pourra seule donner aux généralités une véritable valeur philosophique. Autrement, elle courrait grand risque de s'effacer et de se perdre dans le vague de la conception.

C'est au fond des antiquités latines qu'on étudie le principe de la cité romaine. Vous ne comprendrez pas Rome, si vous ne vous rendez un compte détaillé de la primitive civilisation italique : civilisation sur laquelle les Etrusques ont exercé de l'influence, mais qui a fini par subjuguer ce peuple auparavant barbare : civilisation sur laquelle les Tyrséniens, de race pélasgique, ne manquèrent pas d'exercer à leur tour une action spéciale quand ils s'incorporèrent à la nation étrusque. Toutefois la civilisation latine, quant au fond, est réellement originale. Une antique parenté des peuples peut bien donner quelques légères ressemblances à la Grèce pélasgique, avec l'antique Italie, mais il n'en reste pas moins indubitable que l'on doit considérer sous des points de vue essentiellement distincts la vie italique primitive et l'ancienne vie pélasgique.

Ceux qui désiraient qu'une haute philologie et une jurisprudence savante les initiassent d'une manière plus intime à la connaissance des institutions civiles et politiques de la cité romaine, ont eu leur attente rem-

plie par le bel ouvrage de Niebuhr. Il s'en faut de beaucoup que l'on ait rien publié d'aussi satisfaisant sur l'histoire des municipalités latines, développées par les Romains, sur le modèle italique, spécialement en Ibérie et dans les Gaules, en Pannonie, dans le Noricum et sur les bords du Rhin. En Grèce, en Egypte, en Asie, ces conquérans avaient trouvé une tout autre espèce de cité, une existence nationale de date immémoriale, qui n'y permettaient d'aucune manière le triomphe de la civilisation romaine. D'ailleurs la nationalité orientale n'offrait aux Romains aucun sujet de crainte. Depuis l'empire macédonien, elle était toute façonnée à la servitude. Il n'en fut pas de même en Occident et dans les pays septentrionaux : l'élément romain et l'élément barbare s'y trouvaient en opposition violente. Pour les Romains il s'agissait, ou de renoncer aux fruits de leurs conquêtes, ou de dompter les mœurs des nations conquises. C'est à cette dernière œuvre qu'ils se sont appliqués avec cette persévérance infatigable qui les caractérisait.

Ils firent donc tous leurs efforts pour rendre latines les Gaules; ils y réussirent même assez complètement pour extirper totalement la langue indigène. Mais ce qu'ils ne pouvaient faire naître dans ces régions asservies, c'était un patriotisme vraiment romain. Dans les Gaules, comme en Asie, on perdit tout esprit de nationalité ; on se façonna à la servitude passive. Arraché à son patronage naturel, le chef de clan gallique obtint dans les municipalités romaines une influence factice à peu près semblable à celle dont les

plus fortement imposés jouiraient dans nos départemens. Il n'y a pas là de quoi grouper autour de soi des familles dévouées prêtes à embrasser votre bonne et votre mauvaise fortune. Le propriétaire d'antique race avait-il exclusivement et totalement envahi la propriété des terres qui jadis avait été le partage des membres de son clan? avait-il détruit le clan, ou plutôt métamorphosé ses cliens, sa famille en une espèce de colons ou serfs de la glèbe? sa fortune pouvait s'agrandir, mais sa puissance morale ne pouvait qu'y perdre. De même quand l'ordre druïdique fut aboli, quand les antiques divinités celtiques furent jetées dans le moule des dieux de la cité éternelle : quel besoin eurent les Druïdes de professer l'éloquence et les études latines? ils n'avaient plus de Bardes à façonner pour gouverner, par leur moyen, les familles héroïques, plus de Brehons, de juges à diriger, afin d'en imposer au peuple par cette union de l'autorité législative et de la puissance sacerdotale. Qu'était devenue alors la vie de la cité gauloise, transformée en municipalité romaine?

Le peuple des Gaules, sans patrie, sans enthousiasme, était tombé dans une profonde apathie quand les Goths, les Francs et les Bourguignons envahirent cette contrée. Dans les cités, les riches, écrasés par les exigences du fisc impérial, esclaves dorés qui succombaient sous le poids de leurs chaînes, se dédommageaient de leur misère par les voluptés du sybaritisme. Quant aux pauvres citoyens, ils accueillirent les barbares si ce n'est avec joie, du moins sans peine

et dans l'attente d'un avenir meilleur : tant leur condition était horrible. C'est ce qu'atteste la révolte des Bagaudes, qui, depuis Dioclétien, se réveilla tant de fois et ne s'assoupit jamais complètement. C'étaient les Jaqueries de cette époque. Croit-on de bonne foi que, dans un tel état de choses, les municipalités romaines conservassent leur antique vigueur? Croit-on, non-seulement qu'elles aient pu traverser le moyen âge sans que leur génie s'altérât; mais qu'elles aient pu, comme M. Guizot l'affirme aujourd'hui, réussir à métamorphoser en une civilisation presque entièrement latine, la civilisation germanique originelle?

On cite les Mantchous dominés par les mœurs de l'empire chinois, après l'avoir renversé; on cite les Turcs et les Mongols maîtres de l'Inde et de la Perse, et forcés de se plier à la civilisation des vaincus. Mais c'est là confondre des choses essentiellement dissemblables. Sans doute le Mantchou, le Turc, le Mongol ont eu leurs mœurs primitives, dont on ne peut se faire d'idée faute de monumens historiques pour les rappeler. Cependant il y a encore dans l'Asie septentrionale des hordes errantes de Turcs, de Tongouses, de Mongols; c'est chez elles que nous pouvons étudier la civilisation originelle des conquérans de la Chine, de la Perse et de l'Inde. Ces hordes ont leurs institutions parfaitement homogènes; mais ces institutions sont d'une simplicité, d'une faiblesse extrêmes; elles ont ce caractère vague et incertain d'un peuple voyageur, qui, dans ses déserts mêmes, n'a jamais possédé la nationalité ardente de l'Arabe nomade, ni le fantasque

cations aient pu effacer le type originel. Quoique les Visigoths n'aient pas fait un long séjour dans le midi des Gaules, cependant, sous le règne d'Euric surtout, a commencé une assimilation qui s'est lentement perpétuée jusqu'à l'époque des Francs. Si la France méridionale ne s'est pas trouvée soumise aux mêmes mœurs et aux mêmes lois que la France septentrionale; si la masse des conquérans du Nord n'a pas inondé les régions du midi; cependant l'esprit de la conquête prévalut partout; le ton général était donné; les mœurs des conquérans eurent le dessus. Barbares, si l'on veut, mais libres et fiers, ils avaient surtout une haute opinion d'eux-mêmes. Je voudrais savoir ce que pouvaient leur opposer, sous ce rapport, les Romains abâtardis de la Gaule méridionale? Ce n'était plus une nation; ils n'étaient pas même Gaulois. Le catholicisme seul vint leur rendre, sous le règne des Visigoths, quelque sentiment d'une commune patrie. Mais cette patrie, toute religieuse et non politique, adopta les Francs, avec avidité, rien que pour leur catholicisme.

Un fait, celui de l'admission des Scabini au nombre des magistrats de la cité, aurait dû avertir M. Raynouard qu'un esprit germanique a pénétré dans la constitution municipale romaine. Je m'étonne en général de la facilité avec laquelle on a glissé récemment sur les institutions carlovingiennes. A peine MM. Guizot et Thierry semblent-ils les regarder comme dignes de quelque examen; tandis que toutes les constitutions du moyen âge, tant féodales que communales, y ont positivement trouvé leur centre et leur point d'appui. M. de Sa-

vigny se trompe lorsqu'il assimile aux *Rachimbourgs* de l'antiquité mérovingienne les *Prudhommes*, les *bons hommes*, *boni homines*. Dans l'origine, un Rachimbourg était un membre bien autrement important de la société civile et politique; car, à l'époque où les hommes libres ne se trouvaient pas confondus dans une masse homogène, chacun d'eux avait une valeur beaucoup plus grande. Mais il faut reconnaître, tout en avouant l'erreur de ce profond jurisconsulte, que les Prudhommes des communautés au moyen âge, offrent encore un reflet pâle et lointain de la grandeur originelle du Rachimbourg. La force originelle des bourgeoisies du moyen âge résidait dans ces Prudhommes, et non dans les familles gauloises, confondues depuis long-temps, par une assimilation plus lente que ne le pense M. de Montlosier, avec la race des vainqueurs. Ce sont les Gudemans, les Witemans, les Arimans des régions anglo-saxonnes, germaniques et lombardes. Il me suffira d'indiquer ce point de vue, l'occasion se présentera de l'éclaircir.

Le savant M. Hüllmann a composé une excellente histoire des cités du moyen âge. On y retrouve l'erreur de M. de Savigny : les corporations bourgeoises y sont presque identifiées avec les établissemens germaniques. Le laps des âges avait tout métamorphosé, tout altéré, tout disloqué, pour ainsi dire. La critique doit apporter le plus grand soin à discerner ce qui appartient aux époques diverses. Une fois cette distinction établie, il reste encore nécessaire de remarquer cet esprit nouveau qui a soufflé sur l'Europe du moyen

Marguerite Rubin Page

l'interroger ensuite avec un sang-froid mêlé de colère. Ce qui manque à cette raison, c'est de se dominer elle-même, d'être parvenue à dompter le tempérament de l'homme de génie qui la possède.

Ce n'est pas l'astre du jour, étincelant dans un ciel d'azur, c'est le nuage menaçant qui se reflète au sein des mers. Au lieu de l'accent calme de la réflexion qui, se réverbérant pour ainsi dire en elle-même, reflète dans un calme parfait Dieu, et l'homme, et l'univers : c'est la voix redoutable du jugement. Chez lui, la clarté de l'exposition, la sûreté de la méthode, sont admirables : c'est la raison considérée comme raison, qui n'a pas atteint le même degré de maturité. Si elle l'avait acquis, on verrait quelquefois l'homme distingué dont je parle donner du repos à son arc vengeur, et désarmer sa colère.

Honneur à ce courage éprouvé, à ce génie mâle et consciencieux ! Au lieu d'éparpiller sa force, il l'a concentrée. Il a échappé au bruit orageux du monde, et s'est réfugié dans la solitude. Il a bien fait. L'homme lui a été révélé ; mais il l'a saisi avec une certaine dureté, et comme l'âpreté d'une Thébaïde nouvelle. Là son aliment n'a pas été la manne céleste ou la douce rosée : il a mêlé aux cendres funéraires les eaux amères ; et tel a été le nectar dont sa pénitence s'est abreuvée. Au lieu d'une couche de mousse et de roses, il s'est préparé une couche de ronces et d'épines. Il n'a pas offert à l'homme égaré l'appui d'un bras chrétien ; il a fait peser sur lui une main de fer. Il a opéré sur l'homme comme ces chirurgiens qui, pour sauver leurs malades, s'arment

d'une cruauté apparente et nécessaire. Cependant la douceur a aussi ses droits et ses momens. Il est rare que le génie de M. de la Mennais respire l'onction. Il n'a pas de ces paroles tendres et insinuantes, dont l'action consolante pénètre l'ame. Pour éveiller l'homme, cet autre Lazare, qui semble engourdi dans les bras de la mort, il le secoue violemment, et ne s'assied pas auprès de sa couche, en lui disant ces paroles magiques : « Eveille-toi, Lazare ! voici tes maux qui vont finir ! »

A cette manière de ne saisir l'homme que sous une forme, de ne lui parler qu'un langage, se joint la raison la plus dialectique, la plus précise, la plus véhémente dans la forme de l'argumentation qu'il s'est choisie. Il blesse les faibles, et les forts eux-mêmes en ressentent comme de l'effroi. Son coup d'œil politique a autant de pénétration que la portée de ses vues religieuses, philosophiques, historiques, sans avoir plus d'étendue que ces dernières. C'est toujours une tentative unique, tentée sur un seul point avec la persévérance et l'impétuosité d'un Bonaparte, mais dans une seule direction. Faute d'avoir su se frayer plusieurs voies opposées, Drusus n'y fera qu'une campagne brillante, Varus y laissera ses légions. Si, chez M. de la Mennais, la forme de la pensée est sévère et parfaitement appropriée au but qu'il se propose, l'horizon de cette pensée, en s'élevant toujours, ne plane jamais librement sur un vaste ensemble.

Par cette disposition même de son génie, M. de la Mennais est porté nécessairement à une certaine exagération. Faute d'en avoir démêlé le principe, ces

feuilles qui végètent, comme le *Constitutionnel*, dans les marécages de l'entendement où se soulage et se pâme d'aise toute la race habitante de ces lieux : ces feuilles que j'indique l'attaquent comme déclamateur. En effet, il règne chez lui un retour fréquent et périodique de sombres et misanthropiques images. Vous diriez qu'il écrit l'œil fixé sur un squelette humain. Sa voix semble émaner du creux des sépulcres. Alors le vulgaire croit le voir marcher dans la triste voie d'un ultracisme, qui se fait une habitude radoteuse de terreurs et de lamentations sans valeur. C'est ainsi que les Chartreux, à force de se soumettre à la pénitence d'un silence rigoureux, en avaient contracté l'habitude, et vivaient dans ce mutisme absolu, qui n'enlevait rien à leur prospérité physique. Nos ultras, qui prospèrent encore dans leur désespoir affreux, ressemblent un peu à ces anachorètes. Demandez la *Gazette*, lisez ses continuelles jérémiades, et sachez ensuite si ses rédacteurs s'arrachent autant de poignées de cheveux et versent autant de larmes qu'ils étalent de douleur dans leurs articles. Cependant ce qui, chez ces personnages, n'est que de convention ou d'habitude, tient au génie même de M. de la Mennais. Souvent le sourire est sur ses lèvres. Rien de plus spirituel et de plus fin que sa pensée : Voltaire lui envierait quelquefois l'agrément et l'adresse de son sarcasme. Avant tout, il est pourtant sévère et triste. Quant au fond de la pensée, on reconnait une ame aimante, indulgente même, charitable et généreuse. Il y a toujours de la solennité dans la forme sous laquelle cette pensée

apparaît dans le monde. Sa polémique passe quelquefois de la colère que lui inspire une profonde douleur, à la colère de l'invective la plus véhémente. Alors le tour de son imagination semble se complaire dans une certaine verve de rhétorique qui n'a rien de l'amplification verbeuse ; et qui tient encore, dans ses défauts même , au génie intime de l'écrivain.

Il y a un frappant contraste entre l'optimisme doucereux d'une certaine école et la manière franche de M. de la Mennais. Celle-ci nous badigeonne pour ainsi dire tout l'univers d'une couleur rose et fade. M. de la Mennais s'exagérant, sans le savoir, sa douleur et ses craintes, colore tout en noir, couvre le monde de draperies de deuil, porte en tout à l'extrême l'esprit de conséquence : oubliant que ces extrêmes n'existent jamais sur la terre, que le monde n'est jamais dans l'extrême, qu'il n'y a aucun *de profundis* à chanter sur cette ame trépassée. Quelle différence de cette lugubre manière à l'affectation de ces optimistes qui étalent à nos yeux, sur la scène du globe, une décoration toute fleurie, toute riante, vraie décoration d'opéra! Mais pourquoi ces ornemens , vaines tapisseries de deuil ou de fêtes? Avant d'atteindre sa dernière heure, le genre humain a encore bien des révolutions à subir, bien des épreuves à traverser. Il faut, comme le dit M. de la Mennais, qu'il commence par redevenir catholique. C'est à cette tâche sublime que cet homme de génie voue toutes les forces de son intelligence.

Plus tard, je consacrerai un chapitre spécial à ce sujet, que je ne puis qu'effleurer aujourd'hui. Ce sera le

moment d'examiner si M. de la Mennais a raison de craindre une anarchie prochaine et universelle des doctrines, et jusqu'à quel point cette crainte peut être justifiée. Loin de repousser cette assertion comme fausse, je me contente de m'élever contre l'exagération de cette vérité. Elle pourrait directement conduire à l'indifférence en matière politique. Elle pourrait engager les chrétiens à se retirer de la scène active du monde, et ainsi anéantir la lutte. C'est ce que je voudrais empêcher.

Que M. de la Mennais, tout en portant sur les révolutions futures le coup d'œil d'un Leibnitz, joint à la sagesse d'un Fénélon, à sa douceur chrétienne, n'exagère pas, aux yeux des faibles, les suites de ces révolutions; que sa voix ne s'élève pas prématurément, du sein du fracas du monde, pour crier au martyre. Ce martyre anticipé est déjà discrédité par ses disciples, gens de cœur, mais qui manquent souvent de la connaissance du siècle et des hommes. Cette souffrance est réelle dans l'esprit de M. de la Mennais. Il subit un supplice moral, au milieu du monde actuel. Mais ce supplice n'est ni celui des premiers chrétiens, ni celui des victimes de notre révolution. C'est, comme l'a dit le *Constitutionnel*, un martyre qui n'est que le désespoir de ne pouvoir arriver jusqu'au martyre. C'est une sorte de coquetterie qui capte et recherche une persécution arrêtée par l'universelle indifférence. En promettant à M. de la Mennais pour sa récompense le chapeau de cardinal, la feuille libérale semble n'avoir pas trop mal deviné.

Nous avons déjà parlé de la polémique de M. de la Mennais. Elle est franche, elle est vigoureuse. Il jette un gantelet de fer aux pieds de son adversaire. Le soulever, le lui rejeter n'est pas une facile entreprise. Goliath le géant se laissa vaincre par David, dont la taille était petite. Pendant le sommeil ou le repos de M. de la Mennais, plus d'un athlète, se croyant un Goliath, a cru l'achever, pour ainsi dire, en soumettant aux regards de *Monseigneur* la réfutation de ce redoutable écrivain. M. de la Mennais, au lieu de répondre aux Paganel, aux Flotte, aux Receveur, s'est adressé tout bonnement et directement à Monseigneur lui-même, ce qui était fort téméraire et n'était pas tout-à-fait poli. Mais telle était son audace, telle était sa manie guerrière.

Jusque-là quel reproche lui adresser? Est-ce un si grand mal d'éveiller, de temps à autre, les grands de la terre; et, les arrachant à leur léthargie, de leur rappeler qu'ils sont aussi des hommes? Adresser quelques questions à Monseigneur de Beauvais, à Monseigneur d'Hermopolis, le crime n'est pas grand. Mais il faut toujours de la charité, fût-ce envers Nos Seigneurs. C'est le premier devoir du pontife, et ici une voix unanime s'élève contre M. de la Mennais. Dès qu'il a résolu la perte d'un adversaire, il ne lui suffit pas de le percer du glaive, il va déchirer en sanglans lambeaux le nouvel Absyrte. On dirait qu'il tient encore à cette coutume de l'ancienne loi, d'après laquelle les membres du criminel écartelé étaient envoyés dans les quatre régions d'un royaume.

Il y a une expression magnifique, dont M. de Montlosier s'est servi quelque part : *tuer dans un tombeau*. Or, comme M. de la Mennais traite ses adversaires, sans façon, de sépulcres blanchis, il les vide en conséquence. Ce langage, je le sais, a quelquefois été celui des Pères de l'Eglise; mais un tel exemple ne peut jamais excuser la violence des expressions. Quand les Pères ont tonné, leurs foudres sont tombées sur des forfaits avérés, sur des crimes inouïs, non sur des opinions et des doctrines. M. de la Mennais attaque l'erreur de son antagoniste, comme s'il attaquait le crime même. Quand ses adversaires ne sont pas des *niais*, ce sont des *bourreaux* : quelquefois ils réunissent l'atrocité à la bêtise. Nous avons aujourd'hui un Arimane, s'il faut en croire M. de la Mennais: ce mauvais génie est monseigneur l'évêque de Beauvais: qui s'en fût douté? Quant à M. de Vatismenil, exécuteur des hautes œuvres du libéralisme, il joue, dans ce nouveau massacre des innocens, le rôle d'un envoyé d'Hérode.

Qu'un homme d'une trempe d'esprit aussi élevée le sache bien : ces invectives n'éveillent plus les passions. Chez lui, on peut quelquefois les prendre pour de la *manière*, et on les regarde comme sans conséquence. Je me souviens d'avoir entendu un homme que M. de la Mennais estime beaucoup, dire que ce dernier était sublime d'invectives, que personne n'avait jamais lancé l'injure d'une manière aussi magnifique. Mais, de bonne foi, nos Excellences passées, présentes, futures même, contre lesquelles a tonné ou tonnera le courroux volcanique de M. de la Mennais, sont-elles

ou seront-elles jamais Tyr, Sidon ou Carthage? Est-ce à propos d'un si mince sujet que Caton l'ancien, ou Jérémie, eussent prodigué les traits brûlans de leur fureur?

M. de la Mennais a bien raison de se plaindre des grossièretés que se permettent contre lui le *Constitutionnel* et la *Gazette* elle-même. Les invectives de ces journaux étaient furieuses et plates. Mais lui-même, ne se plaît-il pas à accabler les Gallicans de son mépris immense, et ne se rappelle-t-il plus cette maxime de l'Ecriture : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que les autres te fissent? »

Un homme tel que M. de la Mennais est fait pour entendre la vérité. Aussi la lui disons-nous tout entière, sans y mêler de reproches, et sans rien craindre. Il connaît le dévouement dont je fais profession pour sa personne. Il connaît toute mon admiration pour son beau génie. L'analyse de son écrit montrera sur quels points fondamentaux je me trouve d'accord avec ses doctrines, et en quoi je modifie leur expression. De moi à lui, tout est de cœur et d'ame : tout est dicté par cette entière et noble franchise, dont il a donné lui-même l'exemple éclatant.

Quant à cette foule de mandemens soulevés contre M. de la Mennais ; quant à cet esprit de cour, qui, s'alliant, pour attaquer M. de la Mennais, au parti libéral, se prête alors à porter la queue du manteau des Jacobins : j'aurai à venger M. de la Mennais de ces singuliers adversaires. Voyez un peu quelle merveille! La *Gazette* et le *Constitutionnel* se confondent et s'al-

lient pour venir à bout d'un seul homme : passion qui n'a rien de réel et de sincère : mais elle sert à cacher la couardise des uns, le machiavélisme des autres. Tous, d'un commun accord, s'érigent, à peu de frais, en défenseurs du trône et de l'autel, contre un prêtre qui n'a que son génie pour fortune et pour égide. Le *Constitutionnel* trouve commode de tonner contre le régicide Ravaillac, tout en continuant la défense du citoyen Carnot et du citoyen David. De son côté, la *Gazette*, en faisant la cour à la puissance royale, que nul danger ne menace, a l'air de prendre en main la défense des libertés du pays. Double imposture, qui trahit la tartufferie insigne et invétérée de nos vieux partis.

Certes l'ouvrage de M. de la Mennais peut être l'objet de plus d'une discussion. Il y a beaucoup à dire au sujet du dilemme où il place la raison humaine, qu'il veut comme contraindre à embrasser son système, ou à le rejeter absolument. Sa manière ressemble un peu à l'effet produit par certain ingrédient chimique ; jeté dans une masse confuse d'élémens divers, il les groupe et les isole en masses distinctes. Il n'y a que le christianisme qui puisse servir ainsi de pierre de touche universelle. Il est vrai que M. de la Mennais nous donne sa doctrine pour le christianisme même, et qu'ainsi sa prétention n'a rien d'irrégulier dans son principe. Il me semble cependant que des opinions que l'on a si fréquemment remises en litige de nos jours, gagneraient à se présenter sous une forme à la fois plus adoucie, plus tolérante. Une discussion libre,

étendue et profonde, les servirait mieux que le glaive de l'autorité, que la hache du licteur.

M. de la Mennais, tout en conservant une extrême bonne foi, emploie, contre ses ennemis, et comme à son insu, de cruelles ruses de guerre. Il lâche souvent dans leur camp ces renards des Philistins, qui allèrent porter la flamme dans les provisions ennemies. Le moyen était ingénieux sans être bien légitime. On peut prouver qu'il arrive assez souvent à M. de la Mennais de torturer la pensée de son adversaire, pour lui faire exprimer, comme nécessaire conséquence, ce que les prémisses sont quelquefois bien loin de contenir. Pousser tous les argumens à l'absurde, c'est là son argument le plus familier. Il saisit ensuite l'absurde résultat, et en frappe ses ennemis étonnés, comme Samson, armé d'une mâchoire d'âne, écrasait les Philistins. Car notre auteur les poursuit, ces Philistins, d'une guerre à mort, guerre terrible et profonde, et qui rappelle peut-être moins l'Evangile que l'ancienne loi. Quelquefois il mine son adversaire par le sophisme; et quand il l'a fait sauter ainsi, par ce moyen tant soit peu inusité, il rit de la triste figure que fait le pauvre homme lancé dans les airs. Mais que M. de la Mennais se souvienne, à cet égard, que l'arme qu'il emploie a deux tranchans. Pascal, Voltaire, Jean-Jacques, ont fait un terrible usage de la même méthode: et M. de la Mennais ne voudrait pas cependant adopter leurs doctrines. Nous allons donner des preuves de ce que nous avançons.

Il ne s'agit pas encore ici d'apprécier en elles-mêmes

les doctrines de M. de la Mennais, que nous adoptons en élargissant leurs bases, et en nous refusant surtout à ce joug de sa méthode dont on voudrait nous imposer les entraves philosophiques. Il n'est question ici que du caractère spécial de l'écrivain, de ce qui constitue sa manière propre, son *faire*, son genre de polémique, avec les défauts et les avantages inhérens à ce même genre. Nous ne portons ici qu'un jugement humain sur des matières purement humaines.

Nous croyons avec M. de la Mennais que toutes les choses sont dans les conséquences des choses, qu'elles doivent être vues et saisies dans ces mêmes conséquences. Il y a quelques années, on le voyait serrer et presser à tel point les conséquences, que, dans son impatience de convaincre ses antagonistes d'absurdité, il les rendait presque toujours conséquens avec eux-mêmes, c'est-à-dire qu'il les montrait « dérivant une « conséquence absurde d'une prémisse qui lui sem-« blait également absurde. » Aujourdhui, M. de la Mennais a perdu quelque chose de son rigorisme, et gagné quelque chose en équité. Il admet que les hommes se trompent; que chefs et troupeaux ne savent pas toujours où ils vont; qu'ils se laissent conduire par leurs doctrines, comme d'instinct; enfin, que rarement les hommes et même ceux qui les mènent, ont la perception directe et distincte du mal, du niais et de l'absurde. Dans le nouvel écrit de M. de la Mennais, telle est la règle générale qu'il pose, et d'où il n'excepte que les ministres. Seuls ils ont gardé le beau privilége d'être absurdes en conscience. Probablement ils le perdront

à leur tour dans quelque prochain écrit, où l'équité de l'écrivain sera devenue plus générale et plus raisonnée. Alors le mal se fera, tout simplement, par suite de la faiblesse humaine. Ce n'est pas que l'intention du mal et plus encore celle de l'erreur ne se retrouvent au fond de cette faiblesse même; mais jamais ces intentions ne s'y produisent avec l'entière conviction de leurs conséquences.

M. de la Mennais a raison de dire qu'il n'y a que Dieu qui tire les conséquences. Dans la route de l'erreur, l'homme ne se possède plus, il est possédé. Il n'est plus libre, il est esclave. Ses destinées ne lui appartiennent plus. Elles lui sont imposées par cette fatalité, par cet entraînement des choses et de leurs conséquences, dont sa faute a fait peser sur lui le joug. Mais si cette conviction à laquelle M. de la Mennais s'est voué, ne peut être attaquée ni contestée, n'y a-t-il pas aussi quelque chose de trop téméraire à se charger avant l'heure du rôle de la Providence, à se précipiter pour ainsi dire aux limites des conséquences, comme si, dans toutes choses, elles étaient immédiatement données? Ainsi ne va pas le monde. Il a l'ordre de la nature à traverser. Que de circonstances peuvent faire dévier ces conséquences naturelles! les passions et les intérêts, les obstacles physiques, la lassitude, les événemens étrangers à la prévoyance humaine! Pour tout dire en un mot, M. de la Mennais est trop rationnel dans la déduction d'un principe quel qu'il soit, et dans son application aux affaires de ce monde. Il fait des principes une géométrie; sa prophétie a trop l'air d'une

thèse mathématique. On croit lire à la marge de chaque corollaire et de chaque axiome les mots : *ce qui était à prouver; ce qui a été prouvé.* A force d'être *vrai*, son livre devient *faux* : singulier paradoxe qui n'est qu'une réalité facile à démontrer.

Cette rigidité de l'école et de la méthode rend souvent les maximes de notre auteur absolument inapplicables. J'essaierai plus tard de prouver que Rome, dans l'application de ses maximes d'Etat ou de Gouvernement, n'a jamais admis cette rigueur de démonstration, cette nécessité de rester enchaînée à la lettre et comme au chiffre de ce calcul sévère, que M. de la Mennais veut imposer aux intelligences. Il ne se met pas assez en garde contre l'abstraction. Je sais que, chez lui, l'abstraction n'est pas lettre morte; que ce n'est ni l'absolu des uns, ni le positif des autres, ni le rationalisme, ni le matérialisme. Mais enfin, c'est toujours une thèse, que soutient et fait valoir toute la puissance d'une dialectique consommée. Malheureusement une thèse, même rigoureuse, n'est pas un fait historique. Or, si M. de la Mennais nous semble posséder à un degré supérieur l'entente du dogme de l'autorité, il ne nous paraît pas pénétré à un degré égal de la vie et du mouvement des choses, où ce dogme, sans s'altérer, se modifie nécessairement en s'appropriant au génie des temps et des époques. L'autorité reste éternellement intacte, une, inébranlable. Le mode, l'exercice, l'apparition extérieure de cette autorité se modifient nécessairement, comme le prouvent à chaque page les annales de la Papauté.

M. de la Mennais, tout en semblant admettre cette vérité, n'en tient cependant aucun compte dans l'application de ses doctrines.

L'esprit de conséquence qui le domine; cet esprit qui pousse un adversaire à l'extrême de l'immoralité ou de l'absurde, s'il ne l'enferme pas dans un cercle étroit de médiocrité désespérante ou de ridicule niaiserie; cet esprit qui porte M. de la Mennais à sauter par-dessus la nature, par-dessus l'histoire, pour atteindre en tout une solution rationnelle, à laquelle les choses de ce monde sont bien loin d'aboutir nécessairement; cet esprit, dis-je, ne l'empêche pas de *forcer* la conséquence en beaucoup de points, et de la *fausser* ainsi. C'est là ce qui a valu à M. de la Mennais ce reproche de mauvaise foi, accusation intentée par ceux qui ne peuvent le comprendre. Non-seulement plus d'un libéral, plus d'un Gallican, plus d'un conseiller d'Etat, plus d'un ministre, ont refusé de se reconnaître sous sa plume (et quel est l'homme dont l'admirable et rare naïveté se reconnaîtrait toujours quand on le dévoile?); mais le public même, juge impartial des ressemblances, n'est pas toujours convenu de la vérité du portrait. On a été averti, par une sorte d'instinct et de sentiment public, que M. de la Mennais, trop impatient de faire connaître l'imposture d'une doctrine, faussait à son insu l'exposé de cette doctrine. J'ai vu des personnes, intimement d'accord avec M. de la Mennais, professant comme lui ce que l'on nomme dans le jargon moderne *l'ultramontanisme*, et tout étonnés, après avoir adopté, en pleine connaissance de cause, les prémisses

de ses attaques contre les opinions et les hommes, de se sentir enlevés, dans la suite de la discussion, à leur sentiment propre, à leur conviction personnelle et réelle. M. de la Mennais, par une conséquence à peine aperçue et cependant énoncée d'une manière positive, avait sur la route déplacé leur horizon pour les enfermer dans la *chambre obscure* d'une logique puissante, mais qui, en dépit d'elle-même, faisait violence à la bonne foi. Là ce magicien de la dialectique évoquait à leurs yeux un fantôme dont son habileté rendait l'illusion parfaite, mais qui ne pouvait manquer de s'évanouir dès que l'on s'affranchissait du joug de cette raison dominatrice.

J'ai promis des exemples, je tiendrai ma promesse.

Déclarons avant tout, que nous repoussons comme M. de la Mennais, et avec une force de conviction égale à la sienne, les doctrines du *Globe*. Non content de revendiquer avec tous les véritables catholiques la liberté des doctrines, ce journal réclame l'anarchie des esprits comme leur constitution permanente, et refuse d'admettre le principe social d'une domination religieuse dans le domaine des intelligences. M. de la Mennais, il est vrai, ne semble pas reconnaître assez fortement que la soumission à cet empire n'est pas dans une absolue nécessité, mais bien dans la liberté de chacun. Cet écrivain, alors même qu'il réclame la liberté de l'intelligence, semble posséder encore comme un arrière-goût de domination absolue et exclusive. C'est ce que nous verrons plus tard : et là se trouve aussi tout ce que la question contient de difficultés. Elle n'est pas

dans le principe même, mais dans l'exécution du principe. Ajoutons que le *Globe* donne dans l'excès contraire, et que tout en ayant l'air de réclamer comme M. de la Mennais la liberté intellectuelle, favorise l'anarchie et renferme dans ses doctrines comme un arrière-goût d'anarchie, qui rend impossible toute société spirituelle. Il n'avoue pas, je le sais, un régime de la terreur qui en dissoudrait la masse. Mais si une société religieuse se constituait sur les bases d'une liberté puissante, alors, comme le *Globe* réclame l'individualité des opinions, je ne sais si, au besoin, il n'arriverait pas jusqu'à vouloir réprimer violemment ces individualités compactes qui constitueraient une grande unité. Il me fallait donner toute cette explication, afin que l'on ne déplaçât pas mon point de vue.

Quand le *Globe* a prétendu que la religion et la morale chrétiennes sont usées, passées, qu'elles ont, comme les choses terrestres, leur vieillesse et leur décadence ; qu'enfin il ne s'agit plus que d'inventer des doctrines nouvelles : il a avancé une proposition souverainement fausse selon nous. L'homme n'invente que des mécaniques ; il fabrique aussi, si l'on veut, des erreurs nouvelles, bien que toutes les erreurs possibles se trouvent contenues dans le mensonge primitif. La vérité est de création divine : elle est la révélation, la manifestation de Dieu même. Sans cela elle n'existe pas. Elle a besoin, pour *être*, de trouver sa racine dans la vérité suprême, au sein même de Dieu : comment serait-elle donc d'invention humaine? Une doctrine

d'invention ne posséderait ni infaillibilité ni critérium de la vérité. Or, le monde moral est, dans son genre, aussi infaillible que le monde physique, sans cela il ne peut exister. Le *Globe* a soutenu un sophisme auquel force lui est de se montrer infidèle. Car lui-même il veut aussi trouver dans la raison générale, dans le sentiment universel, dans l'unité de conviction de l'espèce humaine le critérium de la vérité. C'est ce que veulent tous les hommes; leur génie est essentiellement social; il est un, il est universel. Seulement, ils ne reconnaissent pas toujours le vrai caractère de cette unité. Ce sentiment, ils ne savent où le placer, comment en faire usage. Il n'y a que l'Eglise chrétienne qui, sous ce rapport, leur offre un asile.

Que fait cependant M. de la Mennais dans sa polémique contre le *Globe*. Il n'examine pas ce que le *Globe* a dû dire, a voulu dire, a raisonnablement prétendu soutenir. Il ne combat pas ce sophisme sous le point de vue chrétien; il ne lui prouve pas que c'est dans le christianisme que se trouve cette loi que le *Globe* cherche encore, alors même qu'il s'égare. Au contraire, il fait *nier* au *Globe* toute morale, parce que ce dernier a eu le malheur de ne pas reconnaître la vérité du christianisme. Il lui fait *nier* toute espèce de devoir, parce que le *Globe* ne voit pas dans la loi chrétienne une loi obligatoire. Taxez le *Globe* d'inconséquence. Prouvez-lui que quiconque n'est pas dans le christianisme, n'est pas dans la vérité, et que quiconque n'est pas dans la vérité, est ou dans la nullité, ou dans l'erreur, ou dans le mensonge. Allez

plus loin. Dites que le *Globe*, tout en niant le christianisme, n'en vit pas moins de la religion chrétienne, par un reflet de cette morale, de cette obligation divine, reflet qui est parvenu jusqu'à lui. Mais ne faites pas soutenir à cette feuille une doctrine qu'elle désavouera, contre laquelle sa conscience va se révolter, et qui ne se trouve pas du tout dans le principe même du système qu'elle avoue. Ne lui faites pas dire *qu'il n'y a ni morale, ni vérité au monde*. Si le *Globe* est assez malheureux pour ignorer le christianisme, pour ne pas posséder un critérium de la vérité; s'ensuit-il qu'il veuille le mal pour le mal même, pour le mal seul? Si le mal se trouvait infailliblement, d'une manière spontanée et subite, dans les dernières conséquences de l'erreur, l'erreur démasquée cesserait d'être dangereuse. Ou bien, si le mal se faisait dans la parfaite conscience de lui-même, les hommes, devenus des espèces de démons incarnés, eussent bientôt provoqué la fin du monde.

M. de la Mennais peut m'accuser à son tour d'avoir *forcé*, et par conséquent *faussé*, les conséquences de sa polémique. Il n'a pas pu, il n'a pas voulu transformer le *Globe* en Satan, assimiler la nature humaine à la nature démoniaque. Mais c'est moi qui me suis vu *forcé* moi-même à ce procédé, parce qu'il était dans la rigueur de la prémisse établie dans la polémique de M. de la Mennais. Je n'eusse pas outré les conséquences de son assertion, s'il n'eût point, le premier, forcé et par conséquent faussé l'opinion du *Globe*.

Arrivons à un exemple d'autre nature, et où je

n'aurai pas à subir le reproche d'avoir imité le procédé logique de M. de la Mennais pour en démontrer l'injustice.

Il est une feuille qui court de par le monde, et qui répugne étrangement à mes goûts. C'est le *Messager des Chambres*, où la servilité a pris une forme nouvelle en se masquant derrière la jeunesse et l'indépendance, sans posséder ni l'une ni l'autre, et tout en restant, le vieux ministérialisme usé, sous la friperie d'une livrée nouvelle. Jean-Jean, auquel on a ôté sa blouse, en l'enlevant à son écurie, pour planter ce gros et vigoureux gaillard derrière un magnifique carrosse, en habit d'uniforme qui fait pâmer d'aise toutes les chambrières: Jean-Jean, arrivant à la fortune, s'émancipant, et jeté au milieu du tourbillon du grand monde, n'en demeure pas moins, malgré son air de fatuité indépendante, le Jean-Jean accoutumé à ôter son chapeau et à tirer sa révérence. Fort estimable tant qu'il reste à sa place, il n'est plus rien à mes yeux, dès qu'il prétend à autre chose. Il n'y a pas pour moi la différence d'un fétu, entre l'esprit de la ci-devant *Etoile* et le génie qui brille aujourd'hui dans ce *Messager des Chambres*. Cependant il faut encore être juste, même pour ceux qui vous inspirent le moins de sympathie.

Dans mon humble opinion, je trouve détestable la doctrine du *Messager*, suivant laquelle les lois peuvent se mêler du régime *extérieur* de l'Eglise. M. de la Mennais a très-bien prouvé que tout ce qui est spirituel a sa forme visible; qu'il n'existe pas de mysticisme sans corps; qu'un mysticisme de l'esprit seul est une chi-

mère, et qu'en admettant la théorie du *Messager*, l'Eglise, partout visible, et qui existe en réalité de même qu'elle existe en idée, se trouverait circonvenue de tous côtés par la loi, comme une maison en état de suspicion légitime, et que les officiers de police observent de toutes parts.

Jusque-là, tout est bien, tout est conséquent, tout est de franche et loyale guerre. Mais, croyez-vous que le *Messager* renonnaîtra sa doctrine, si M. de la Mennais lui fait dire que, dans la conséquence même de son opinion, il faut que le Gouvernement pénètre jusqu'à la Sainte Table, y règle la distribution du pain de vie, et peut-être commette un attentat plus exécrable encore? Non, certes; ce que le *Messager* a prétendu soutenir, saute aux yeux des plus prévenus. Il n'a voulu parler que des collisions extérieures de l'Eglise et de l'Etat. Il n'a pensé qu'à ces cas où le christianisme, ne s'adressant pas seulement à la conscience de l'homme, s'attaque aux questions relatives aux mariages, sépultures, cérémonies publiques, processions, et aux *appels comme d'abus* de l'ancienne législation parlementaire, qui attribuait jusqu'à un certain point à l'Etat le droit de surveiller, de circonscrire, sinon de régler l'action de l'Eglise. Maxime destructrice de la liberté des cultes, et que je repousse sous ce rapport, mais qui est loin de renfermer, dans son principe et dans ses conséquences, les abominations que M. de la Mennais voudrait à toute force y trouver.

Il pouvait démontrer qu'une fois la liberté de l'Eglise entamée; une fois qu'en la réglant extérieurement au

nom de l'Etat on avait tracé autour d'elle d'étroites limites, rien n'est plus inconséquent que de s'arrêter en si beau chemin. Il est absurde en effet de proclamer l'éternelle tutelle de l'Eglise sous le patronage de l'Etat, et de ne pas partir de ce principe pour la régler dans ses croyances et ses dogmes, comme l'a tenté la philosophie du dix-huitième siècle. Cette thèse peut se soutenir, quoiqu'elle ne se trouve pas en intime connexité avec les antécédens de l'histoire. Une haute et sévère impartialité eût exigé que rien ne se trouvât confondu. Dans cette impartialité consiste la force : et c'est parce que nous avons vu M. de la Mennais acquérir chaque jour un degré d'équité plus large envers les doctrinaires ses ennemis, que nous eussions désiré qu'il se fût élevé jusqu'à la même hauteur de justice à l'égard des ministériels eux-mêmes.

Les formules de la politesse ne sont pas de mise ici. Je ne suis pas du nombre de ceux qui croient qu'il faut, comme dit le peuple « *prendre des mitaines* » pour toucher un homme. On doit à son prochain, non pas la politesse, mais la vérité. Si la douceur des formes a son prix, c'est lorsqu'elle n'ôte rien à la vérité. Il y a quelque chose de misérable au monde : c'est la crainte des hommes. Contentez-vous de craindre Dieu. En même temps soyez, si vous le pouvez, un être sociable. Vous n'êtes pas obligé à la politesse, mais à l'équité, dans toutes les circonstances.

J'ai remarqué l'effet que produit ordinairement la polémique de M. de la Mennais sur plusieurs de ses disciples. En 1819, tout libéral était *un gueux :* aujour-

d'hui, on peut être à la fois libéral et *homme honnête*. En 1820, tout doctrinaire était nécessairement *niais* : maintenant doctrinaire peut être à la fois intelligible et intelligent. Quant au ministériel, il est, depuis 1820, inclusivement jusqu'à notre époque, un *drôle*, un *misérable*, un *plat-pied*, un *imbécile*, un *scélérat*. Singulière justice distributive !

M. de la Mennais n'a peut-être pas réfléchi sur la portée de chacune de ses paroles, lorsqu'elles tombent dans l'esprit d'un disciple irréfléchi, de quelque brave homme timide, ou d'un adversaire prêt à l'admirer en le combattant. On le lit beaucoup, non-seulement en France, mais à l'étranger : partout il a causé une irritation extrême ; irritation qui n'a pas été le résultat direct de ses doctrines, mais de ce manque de justice et de mesure dans l'invective. Il savait que les gallicans et les doctrinaires dont il renversait l'idole, détesteraient ses écrits ; et, pour ajouter à ce courroux, on l'a vu expédier, ou plutôt dépêcher son adversaire, et le tuer comme en passant, au lieu d'entrer avec lui en lice régulière.

Toutes les sentences qu'il a rendues, à commencer par son jugement sur Descartes et les protestans, et en terminant la liste par son jugement sur les doctrinaires, n'ont (il faut l'avouer) porté que sur une ou deux maximes de ses ennemis, sans demander si ces maximes formaient à elles seules l'ensemble de chaque système. Il y a plutôt chez lui condamnation que jugement. C'est ainsi qu'une cour prévôtale agit dans les circonstances extra-judiciaires.

Les questions que présentent les hommes et les choses sont trop riches, trop complexes; elles exigent trop d'études et de méditations du critique, pour qu'il les juge toujours d'après une donnée simple, sans entendre l'accusé, sans l'interroger, sans faire comparaître les témoins. Supprimez les divagations : très-bien; mais n'omettez jamais rien d'essentiel.

Avec M. de la Mennais tout homme de sens et de conscience pourrait s'entendre. Au besoin, sa raison est toujours haute, toujours ferme. Quant à ceux de ses disciples qui n'ont pas encore appris à penser par eux-mêmes, ils n'offrent point la même facilité ni le même avantage. Avouons cependant que quelque trace de l'équité du maître perce déjà dans leurs écrits. Il y a long-temps que lui-même s'est plu à les dérouter dans leur ultracisme. Il leur a communiqué une hardiesse dont ils ne savent que faire. Tout ce que je viens d'avancer ne s'applique en aucune manière à M. Laurentie, dont la noblesse d'ame est naturellement entraînée vers les opinions franches, généreuses. Dans la même catégorie se trouve aussi M. l'abbé Gerbet, qui continue avec douceur et talent à la fois la philosophie du maître. Je ne veux parler que de l'ensemble de l'école. Avant qu'il lui soit permis de se mêler aux débats des grandes affaires, il lui reste beaucoup à apprendre.

(*La suite au numéro prochain.*)

